a cura di Giancarlo Mazzacurati
e Roberto Esposito

A7 24.7

*Wanda Tommasi*

# La natura e la macchina

## *Hegel sull'economia e le scienze*

Prefazione di M. Cacciari e U. Curi

Liguori editore

14606

A7.24.7
ADNM14606
2706412-10

W. TOMMASI
LA NATURA E
LA MACCHINA
ED. LIGUORI-NA
0001580

FEAUSP
Powered by RitdProStar - www.tcgprocess.com.br

Pubblicato da Liguori editore s.r.l.
80134 Napoli, Via Mezzocannone 19
© Liguori editore s.r.l., 1979
Prima edizione italiana giugno 1979
I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento
totale o parziale e con qualsiasi mezzo
(compresi i microfilm e le riproduzioni fotostatiche)
sono riservati per tutti i paesi
Printed in Italy. Tipo-lito Sagraf - Napoli
Copertina di Vittorio Bongiorno
ISBN 88-207-0848-5

*Indice*

9. *Prefazione* di M. Cacciari e U. Curi

33. *Introduzione*

42. I: Il carattere sociale del sapere

L'impossibile « riconoscimento » del singolo come assoluto 42; Lo « spirito del popolo »: aspetti sociali dell'economia e del sapere 50; La logica della mediazione 60; Il significato sociale del « lavoro » intellettuale 71.

84. II: La « produttività » delle scienze

Il ' lavoro ' dello Spirito 84; L'itinerario della *Bildung* 94; Hegel critico di Schelling 102; Meccanismo e chimismo 111; Teleologia 122.

130. III: Le scienze come ' nutrimento ' della filosofia

La *Dissertatio* 130; La dialettica dei concetti empirici 142; La logica come scienza del rapporto fra le scienze 149; Gli « intermundi » dell'errore 160.

179. *Indice dei nomi citati*

*Prefazione*

# L'intelletto scientifico come radice « animale » del politico in Hegel

## I. *Critica dell'intelletto e Politica*

All'inizio degli anni settanta [1] si riaccende in Italia l'interesse per Hegel, soprattutto nell'ambito di quella storiografia di sinistra che nel decennio precedente era stata prevalentemente assorbita dalle ricerche e dalle interpretazioni del Marx « maturo » e dalle dispute fra « storicisti », « scientisti » e « strutturalisti » intorno al problema del rapporto Marx-Hegel, in termini di contrapposizione fra metodo e sistema [2]. In un certo senso, il « ritorno a Hegel » segue il ritmo di due ondate successive, fra loro distinte sulla base di quel fondamentale spartiacque che è costituito dalla pubblicazione dell'*Hegel politico* di Mario Tronti nel 1975; infatti, i testi che vedono la luce entro la prima metà del decennio — pur testimoniando, già a partire dal numero e dalla qualità degli interventi, un approccio alla riflessione hegeliana irriducibile ai moduli storiografici tradizionali e proiettato, invece, ad una rilettura assai più vigile nel cogliere le differenze e nel sottolineare la centralità della posizione di Hegel — tendono tuttavia a tener

[1] Per la verità, alcuni anni prima, dal momento che il saggio di F. Barcella (*Contributo alla discussione marxista sulla dialettica. Economia e sociologia nello Hegel jenense*, « Rivista storica del socialismo », 10, 1967, pp. 1-48), pur ricollegandosi programmaticamente al dibattito sulla dialettica dominante negli anni sessanta, preannuncia, in realtà, un diverso approccio ai testi hegeliani, che diventerà prevalente negli anni seguenti.

[2] Si vedano, solo per ricordare alcuni fra i contributi più significativi, i volumi di L. Colletti (*Il marxismo e Hegel*, Bari 1969), A. Massolo (*La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Firenze 1963), N. Merker (*Le origini della logica hegeliana*, Milano 1961) e M. Rossi (*Marx e la dialettica hegeliana*, Roma 1960-1963).

ferma una connessione fra hegelismo e marxismo, secondo la quale il secondo si costituisce come pietra angolare per l'analisi e l'interpretazione del primo [3].

Al superamento del vecchio schema ermeneutico, nel quale la filosofia hegeliana figurava come compiuta metafisica immanentistica si accompagna, cioè, un'interrogazione del rapporto fra « Hegel e il tempo storico della società borghese » [4] che dischiude, indubbiamente, originali prospettive di indagine, ma che riproduce, più o meno apertamente, una distinzione « qualitativa » fra l'« ideologia » hegeliana, della quale si evidenzia la grande capacità rappresentativa, e la « scienza » marxista, utilizzata quale strumento di demistificazione e di verifica [5].

In questo quadro, il volume di Tronti, pur programmaticamente estraneo alla contemporanea *Hegel-Forschung*, veniva a segnare una svolta decisiva, non soltanto per il reciso privilegiamento di quel tema del « politico » che era rimasto in ombra nelle ricerche precedenti, ma soprattutto per l'intenzionale rottura della forma con cui la connessione fra marxismo e hegelismo era assunta quale riferimento di quelle ricerche; si può dire, anzi, che proprio con questo testo Tronti inaugura quella « crisi del marxismo », che si avvia a diventare il principale tema del dibattito teorico-politico di questi ultimi anni [6], e non già per il franco riconoscimento dell'inesistenza di una teoria marxista dello stato, bensì per la rinuncia a richiamarsi ad ogni sorta di logica privilegiata nell'esplorazione del complesso tessuto di relazioni e mediazioni in cui è incarnato il politico moderno.

La seconda « ondata » di studi hegeliani, coevi o successivi a quello di Tronti [7] si colloca, dunque, nell'orizzonte specifico individuato dalla « crisi » del marxismo; ne costituisce, anzi, una concreta modalità di articolazione, capace di attivare la ricerca su terreni — e con strumenti — in precedenza sconosciuti o trascurati dal pensiero marxista. Ma occorre subito aggiungere che la relazione, così stabilitasi, fra il « ritorno a Hegel » e l'obsolescenza del marxismo come teoria generale dello sviluppo storico, non sempre si è espressa in forma coerente e produttiva di più feconde prospettive di indagine; se, infatti, questa connessione ha per lo più funzionato nel senso di rendere disponibili nuovi importanti strumenti di ricerca [8], che un ossequio rigidamente « dottrinario » avrebbe, invece, confinato nel limbo delle ideologie borghesi, non si può ignorare, d'altra parte che, sia pure talora in forma solo implicita, va profilandosi una ben diversa, e ben più insidiosa, tendenza ad assumere la riscoperta di Hegel come *risposta* alla crisi del marxismo [9], come tentativo, cioè, di assu-

[3] Si pensi, ad esempio, ai saggi raccolti in AA.VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F Tessitore (soprattutto quelli di C. Cesa e A. Negri) e agli importanti lavori di N. Badaloni, *Teleologia e idea del conoscere nella Logica di Hegel* in *Per il comunismo*, Torino 1972, pp. 13-53, G. Bedeschi, *Politica e storia in Hegel*, Bari 1973, U. Cerroni, *Società civile e stato politico in Hegel*, Bari 1974 e R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli 1972.

[4] È questo il titolo del fondamentale volume di B. De Giovanni (Bari 1970); ad un'impostazione analoga si riferisce anche il lavoro di R. Racinaro (*Realtà e conciliazione in Hegel*, Bari 1975), mentre R. Bodei (*Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975) affronta una riconsiderazione complessiva del « sistema » hegeliano, nel cui spazio è inquadrabile la stessa riflessione sull'economia.

[5] « Le successive forme che il pensiero-ideologia borghese assumerà dopo Hegel, al di fuori dell'orizzonte aperto da Marx, si possono rileggere come segmenti di analisi interni *virtualiter* alla sintesi ideologica hegeliana; senza togliere nulla, ovviamente, al carattere specifico e sintomatico che contraddistingue i momenti propri della storia dell'ideologia » (S. Veca, *Marx e la critica dell'economia politica*, Milano 1973, p. 90; un'impostazione analoga è rintracciabile anche nell'*Introduzione* e in alcuni saggi compresi in AA.VV., *Hegel e l'economia politica*, a cura di S. Veca, Milano 1975).



[6] Per un più ampio sviluppo di queste considerazioni, cf. U. Curi, *Sulla « crisi » del marxismo* in *Sulla « scientificità » del marxismo*, Milano 1979 (2).

[7] Per ricordare solo alcuni fra i contributi più significativi, cfr. F. Fistetti, *Critica dell'economia e critica della politica*, Bari 1976; D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza*, Milano 1976; G. Duso, *Teoria politica e concezione dello stato in Hegel* in AA.VV., *Per una storia del moderno concetto di politica*, Padova 1977, pp.149-206; G. De Cecchi, *Struttura dell'economia e organizzazione dello Stato nello Hegel di Jena*, *ivi*, pp. 207-256; R. Bodei, *Differenze nel concetto hegeliano di società civile* in AA.VV., *Società politica e stato in Hegel, Marx e Gramsci*, Padova 1977, pp. 23-44.

[8] Quali risultano soprattutto dai saggi di B. De Giovanni, *Teoria marxista e stato*, « Critica marxista », 1978, n. 3, pp. 3-28 e di M. Tronti, *Politica e potere*, *ivi*, pp. 19-36.

[9] Indizi di un'impostazione di questo genere, di per sé conflittuale con gli intenti che presiedono all'attuale fase della ricerca di Tronti, sono rintracciabili già in quello stesso *Hegel politico* che, d'altra parte, apre anche ad una ben diversa prospettiva di indagine. Le « due anime » della posizione trontiana — compresenti nel testo del '75 — riaffiorano con maggiore nettezza da un lato in alcuni passaggi degli interventi raccolti in

mere in forma di successione lineare, anziché di reciproca e indissolubile implicazione, il dissolversi della pretesa esaustività del marxismo e l'emergenza della « nuova » sintesi hegeliana. Un orientamento siffatto — che vanifica le potenzialità euristiche della « crisi » ed inquina il significato dello *zurück zu Hegel* — si manifesta non tanto come esplicita proposta di sostituzione di un « intero » all'altro, quanto piuttosto come sofisticato procedimento di assemblaggio fra « parti », destinate comunque a ricomporre l'unità di una teoria generale che sia in grado di pronunciarsi sull'essenza e il destino dell'attuale formazione economico-sociale.

Se, da un lato, la rilettura di Hegel ha consentito di approntare o di affinare alcuni strumenti euristici di origine marxiana, nel confronto con i momenti più significativi della riflessione di Hegel, da un altro lato questa stessa ripresa ha forse alimentato la possibilità di una ricomposizione sintetica del marxismo all'interno di una « cornice » teorica indubbiamente più complessa, ma anche più composita, di quella costituita dal solo Marx.

Alcuni di questi lavori hanno preso l'avvio dell'esigenza di recuperare tutto lo spessore della critica marxiana, di cui si individuano gli oggetti polemici e insieme i punti di riferimento teorici negli economisti classici da una parte e in Hegel dall'altra [10]: ricostruire gli antecedenti del discorso di Marx significava in tal senso consentire una comprensione più adeguata soprattutto del Marx dei *Grundrisse*, in cui la critica all'economia classica si accompagna a una terminologia e a risonanze autenticamente hegeliane.

Tuttavia l'intreccio di questi due temi all'interno del pensiero marxiano non consente di rilevare fra Hegel e i classici una complementarietà tale da costituire un discorso sintetico, di cui Marx attuerebbe il rovesciamento critico: ma proprio nel riconoscimento dello scarto esistente fra Hegel-Ricardo da un lato e Marx dall'altro, è insito il pericolo di accostare a quest'ultimo quell'elemento debordante dalla critica marxiana che è costituito dalla dimensione del politico e dello stato in Hegel.

*Sull'autonomia del politico*, Milano 1977 e dall'altro negli spunti contenuti in *Operaismo e centralità operaia*, Roma 1978.

[10] In questo senso si muovevano le indicazioni di M. Tronti in *Operai e capitale*, Torino 1966, in partic. alle pp. 133-143 (*Hegel e Ricardo*).



In questo senso, il confronto spregiudicato con le articolazioni politiche e con la dimensione del « sapere » nello stato di Hegel, che induce a rilevare il penetrante realismo dello sguardo hegeliano al di là delle sue connotazioni ideologiche [11], può forse prefigurare delle soluzioni « organicistiche » in cui il politico di Hegel sia chiamato a colmare alcuni spazi vuoti che esisterebbero nella strumentazione teorica marxista.

Tale soluzione potrebbe scaturire da un ulteriore sviluppo di tali indicazioni, nel tentativo di esplicitare e ' sommare ' all'universo economico dei classici quegli elementi politico-statuali che, se pure espressi « metaforicamente » da Hegel, non sembrano trovare una completa decantazione nella scientificità del discorso « letterale » di Marx [12].

Infine il tentativo di ricostruire un quadro di riferimento sintetico, anche se articolato e ricco di scarti problematici, emerge dal tentativo di accostare all'analisi economica di Marx e alla sua *Kritik* la complessa articolazione teorica propria dello stato hegeliano: secondo questa lettura l'analisi di Hegel appare equivalente a quella dei classici dal punto di vista economico — e in tal senso Marx li supera entrambi —, ma, dal punto di vista politico, quest'analisi mette in evidenza tutta la complessità dello stato moderno — superamento e compimento insieme della dimensione economica —, e offre pertanto un termine di paragone reale e non meramente ideologico anche per il nostro presente [13]. La totalità politica hegeliana diviene in tal modo il terreno di una nuova ricomposizione sintetica, il cui elemento portante non sia più l'analisi economica, di cui si è constatata l'insufficienza e l'unilateralità, ma il politico come sintesi.

[11] Cfr. F. Fistetti, *Critica dell'economia e critica della politica* cit.

[12] L'interpretazione del rapporto Hegel-Marx in termini di « metaforaletteralità » è fornita da S. Veca, *Nodi. Smith, Ricardo, Hegel*, in AA.VV., *Hegel e l'economia* cit., pp. 9-28; che la somma Hegel + Ricardo ci faccia ottenere in più, rispetto a Marx, è rilevato, sulla scia di Gramsci, da D. Borso, *Marx = Hegel + Ricardo. Considerazioni intorno a un'equazione gramsciana*, in AA.VV., *Teoria politica e critica marxiana*, Padova 1977, pp. 69-96.

[13] Cfr. soprattutto U. Cerroni, *Società civile e stato politico in Hegel* cit.

Un approccio come quello testè descritto — non importa se programmaticamente ed effettivamente presente in alcune posizioni chiaramente identificabili, o se soltanto virtualmente implicito nel moltiplicarsi degli studi hegeliani — mentre ripropone, da un lato, con l'aggravante del suo carattere epigonico, un ennesimo tentativo di « conciliazione », formalmente non dissimile dalle troppe coniugazioni ricorrenti nella storia del marxismo italiano del dopoguerra, riproduce, d'altra parte, un'accezione della crisi del marxismo come nostalgica ricerca di nuove sintesi onnicomprensive, piuttosto che come deliberata rinuncia alla griglia protettiva di *un* sapere privilegiato. Col risultato, inoltre, di deformare congiuntamente la stessa riflessione hegeliana, forzata ad assolvere alla funzione di « alternativa » o di « completamento » del marxismo, per quegli aspetti per i quali esso, non sapendo costituirsi come teoria politica dello Stato moderno, immerso, com'è, nell'anatomia della società civile, va integrato con la più « comprensiva » concezione hegeliana dello Stato.

Di qui, allora, l'enfasi, talora sproporzionata, sul « politico » hegeliano — e, conseguentemente, sui *testi* in cui di tale politico si tratta —, del quale si sottolinea la capacità di fornire risposte adeguate al complesso di questioni che Marx pone, senza riuscire a risolvere, o, più ancora, di individuare problemi, là dove Marx non era riuscito a cogliere se non connessioni definite nei termini meccanicistici del materialismo storico.

Si diceva più sopra che il ragionamento che si sta tentando di abbozzare non intende riferirsi a posizioni già effettivamente delineate, quanto piuttosto prevenire potenziali degenerazioni di linee di ricerca fin qui ricche di risultati originali e di interessanti aperture di analisi. Si tratta ora di chiarire quali difficoltà potrebbero scaturire dal tradursi in atto di quelle virtualità degenerative, e dunque per quali ragioni è necessario sforzarsi di oltrepassare « la porta chiusa del Marx politico »[14], senza affidarsi al grimaldello del Marx « economico » + Hegel « politico ». In effetti, il rilancio di una nuova versione dell'« hegelomarxismo » è possibile solo a condizione di operare un duplice e complementare

[14] M. Tronti, *Hegel politico* cit., p. 185.



stravolgimento interpretativo, riguardante non soltanto la lettura di Marx, ma anche, e in non minore misura, la stessa ripresa di Hegel.

Difatti, enfatizzare l'effettualità del politico hegeliano, inteso come « assoluto », sciolto cioè dalla sua origine « animale »[15], può condurre al misconoscimento della più profonda natura dello stato hegeliano, il quale si costituisce come critica allo stato garantista di tipo liberale ma anche come superamento dello stato decisionista. *Alla soggettività borghese* questo stato appare prodotto secondo la medesima logica che determina la formazione della società civile: la società economica è ' civile ' in quanto è intessuta delle leggi ' astratte ' che regolano il diritto di proprietà e gli altri diritti borghesi. La dimensione giuridica che si intreccia in tal modo con l'organizzazione economica e che prelude all'emergere dello stato è pro-dotta dal movimento stesso dell'economia: è nella natura del bisogno « sacrificarsi », dilazionare l'appagamento immediato, *scomporsi* e *distinguersi* in bisogni diversi, « *particolarizzati* e quindi più *astratti* »[16]. Nello spazio di tali scomposizioni e distinzioni si inscrive la complessità dell'organizzazione economica borghese: quest'ultima non può che produrre, a sua volta, altre scomposizioni e distinzioni, e deve dilazionare pertanto la soddisfazione immediata dei bisogni sociali all'interno di una rete giuridica fittamente intessuta alla dimensione economica[17].

Per *questo* stato — affinché la coscienza borghese sia non solo superata ma anche inverata — è essenziale il trapassare della società civile nello stato stesso: quest'ultimo non è l'universale immediato ma è il compimento e la critica insieme delle mediazioni che scaturiscono dalla società civile. L'impotenza della con-

[15] La metafora dell'economia come « regno animale » (che ricorre nella *Filosofia della spirito jenese* e nella *Fenomenologia*) allude significativamente al superamento dell'animalità nel lavoro « razionale ».

[16] Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di F. Messineo, Bari 1974, p. 196.

[17] Sulla logica di mediazione propria della società civile cfr. J. Habermas, *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla Filosofia dello spirito jenese di Hegel*, Milano 1975, e M. Cacciari, *Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel*, Milano 1978, in partic. pp. 30-34.

cezione garantista sta nel non sapere riconoscere il senso di questa logica, che viene pensata dai liberali come im-mediata riproduzione dell'egoismo individuale a livello dello stato: ciò è privo di senso non solo perché la soggettività immediata decompone lo stato quanto piuttosto perché non è questa la logica della soggettività.

Tale logica — e compito della filosofia hegeliana è « riconoscerne la razionalità », ossia riconoscere quanto in essa vi è di razionale — è *Aufhebung*: come il bisogno pro-duce mediazione — il « duro lavoro » — così il soggetto pro-duce lo stato come *forma* che inerisce specificamente al suo *sostanziale interesse*. Il problema è riconoscere la reale intenzione dei bisogni, la loro esigenza di mediazione e di superamento, e renderla manifesta agli individui, che tendono altrimenti a persistere nell'immediatezza dell'*in sè*: senza tale riconoscimento lo stato hegeliano non riuscirebbe a vanificare l'ipotesi liberale.

Certo la logica dello stato è altra rispetto a quella della soggettività borghese: la logica hegeliana del politico va ben oltre l'organizzazione delle « cerchie particolari », e va al di là della stessa *Verfassung*. In tal senso, se è vero che il soggetto *si supera* nello stato, è vero altresì che lo stato, nel farsi esso stesso soggetto, rende nulla ogni altra soggettività. Sotto questo aspetto il trapassare della società civile nello stato è soprattutto l'espressione fenomenologica di un processo che, se appare tale alla coscienza borghese, è però radicalmente diverso dal punto di vista dello stato. Per quest'ultimo infatti vale costantemente in Hegel il principio aristotelico secondo cui l'intero viene per natura prima delle parti.

La duplicità di questo processo — autentica *Aufhebung* del soggetto borghese — non deve tuttavia far dimenticare l'origine « animale » dell'intera dialettica dello spirito oggettivo, origine che ricompare significativamente, al culmine dello stato, nel suggello « naturale » posto, con l'ereditarietà, al potere del monarca [18].

[18] Cfr. Hegel, *Lineamenti* cit., p. 281, par. 280. Sul riemergere dell'immediatezza naturale in alcuni punti 'alti' del sistema cfr. R. Bodei, *Dialettica e controllo dei mutamenti sociali in Hegel*, in R. Bodei - F. Cassano, *Hegel e Weber*, Bari 1977, in partic. pp. 48-64.



Per quanto riguarda l'approccio a Marx, l'« integrazione » hegeliana risulterebbe giustificabile, solo in quanto essa fosse complementare ad un'interpretazione del programma marxiano di critica dell'economia politica che ne enfatizzi, o ne assolutizzi, la fisionomia « disciplinare », la pur innegabile, ma non esclusiva né prevalente, dimensione economica, a scapito della pregnanza e della polivalenza del disegno complessivo della critica marxiana; solo a patto, insomma, di ridurre in schemi economicistici un'analisi del rapporto sociale capitalistico, qual è quella marxiana, irriducibile allo schema classico della ricerca delle « cause della ricchezza », e proiettata invece a far emergere le funzioni politiche storicamente determinate che sono incarnate nei rapporti economici.

La distanza dalle letture « naturalistiche » del programma marxiano si misura sulla capacità di cogliere nella dissociazione programmatica fra la critica e il suo oggetto, nello sviluppo effettivo di contraddizioni reali che quella critica registra e suscita insieme [19] un terreno di analisi che la tradizione marxista ha per lo più rimosso, precludendosi con ciò la possibilità di costruire, a partire da quello, una teoria politica ben più ricca delle scarne proiezioni « deducibili » dalla conflittualità economica del rapporto di produzione. Certo, vastissimi territori restano inesplorati e posizioni strategiche restano incontrollabili se ci si arresta agli squarci prospettici aperti dalla critica marxiana; ma la direzione in cui procedere — e nella quale *anche* Hegel politico può indirizzare e, dopo di lui, la grande cultura borghese mitteleuropea fra Ottocento e Novecento — non può essere cercata in impossibili esperimenti di simbiosi, ma, fra l'altro, anche nello sviluppo di un'intuizione che è alla base del programma marxiano: la scoperta dell'origine non politica del politico [20], il riconoscimento

[19] Per un più ampio sviluppo di questo ragionamento cfr. M. Cacciari, *Lavoro, valorizzazione, cervello sociale*, « Aut-aut », 1975, n. 145, pp. 1-40; ID., *Krisis*, Milano 1976; U. Curi, *Struttura epistemologica e funzione politica della critica marxiana*, in *Sulla scientificità* cit.

[20] Interessanti spunti in questa direzione sono contenuti nella relazione (*Stato e movimento operaio nel marxismo contemporaneo*) pronunciata da B. De Giovanni al convegno « Movimento operaio e mondo cattolico tra società civile e stato », organizzato a Verona dalla sezione veneta dell'Istituto Gramsci, i cui *Atti* sono in corso di pubblicazione presso l'editore Marsilio.

dei molti modi in cui si dice, e dei molti luoghi in cui si *produce*, il politico contemporaneo.

## II. *Critica dell'intelletto e scienza della natura*

In questa prospettiva, il lavoro della Tommasi qui pubblicato assolve ad una duplice, positiva, funzione: da un lato perché illumina alcuni aspetti della *Naturphilosophie* hegeliana per lo più trascurati, soprattutto negli studi hegeliani dell'ultimo decennio; e dall'altro perché — in forza, appunto, dell'attenzione rivolta all'analisi hegeliana dell'intelletto scientifico — contribuisce ad una rilettura di Hegel al riparo da tentazioni sintetiche o da aspirazioni sincretistiche. Se, infatti, l'accento posto sulla *ragione* dialettica hegeliana può condurre a sopravvalutare l'esaustività delle *risposte* piuttosto che dei *problemi*, che il filosofo propone, la riflessione sull'indagine hegeliana dell'intelletto, condotta dalla Tommasi, riporta in primo piano, quale problema fondamentale, il tentativo hegeliano di costruire la totalità come frutto del *movimento*, teleologicamente orientato, dalle sue parti.

Questo tentativo, che coincide con lo sviluppo della critica hegeliana dell'intelletto astratto, è di straordinario rilievo per l'intera cultura contemporanea. In esso si giocano i rapporti tra filosofia e scienza, più specificamente: tra metafisica e analisi *fisica* della natura. Questo era anche *il* problema kantiano per eccellenza, il problema della *fondazione* della scienza della natura — fondazione non risolvibile indicandone semplicemente la base matematica, ma esplicitandone i concetti a priori. Una scienza della natura « che meriti di venir chiamata propriamente tale, presuppone in primo luogo la metafisica della natura »[21], il concetto di ciò che appartiene senz'altro al *Dasein*. Il problema della *forma* della considerazione intellettuale, della unità formale a priori dell'esperienza « fisica », domina in Kant fin dalle opere pre-critiche. Perché la mera dottrina dei corpi divenga *scienza* della natura, « occorre siano premessi i principî della costruzione dei concetti che riguardano la possibilità della materia in generale »[22]. Ma a tale domanda risulta impossibile rispondere categorialmente, esibendo i concetti puri dell'intelletto (categorie) i quali si rivolgono a priori a oggetti della intuizione. La questione decisiva dello schematismo è quindi già presente nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* sostanzialmente nei termini della seconda edizione della prima Critica: come accordare l'universalità formale di tali concetti con l'oggettività data? La deduzione trascendentale spiega la possibilità di conoscere a priori « gli oggetti che *possono* eventualmente *presentarsi ai nostri sensi* »[23], spiega, cioè, come la natura in generale sia resa *possibile*. Ma la soluzione di questo « enigma »[24] (la congiunzione del molteplice della natura, senza desumerla da questa stessa), deve limitarsi al campo della generalità logico-formale, delle leggi del pensiero. La pensabilità in generale della natura non *fonda* in nessun modo l'analisi sperimentale dell'oggetto dato. Lo schema vive, per così dire, soltanto ex parte dei concetti puri dell'intelletto, che ne esibiscono l'esigenza per applicarsi all'apparenza (« metafisica applicata »[25]). Lo schema è passaggio tra concetto e *rappresentazione* dell'apparenza, non tra forma a priori e *apparenza*. La rappresentazione dello schema trascendentale non tocca il « sensibile » dell'indagine analitica.

La *forma* dell'intelletto è, dunque, intrinsecamente problematica anche in Kant. La critica kantiana permane *critica* dell'intelletto (e del suo essere *generale* nel mondo dominato dal paradigma della nuova scienza della natura) fino alle pagine conclusive dell'*Opus Postumum*. Tra i principî metafisici della scienza della natura e scientia naturalis, pare non esservi transitus, bensì saltus, *Kluft*: abisso, iato[26]. Tra i due territori occorre definire un ponte, un Übergang, poiché la intenzione della metafisica è sol-

[21] Kant, *Primi principî metafisici della scienza della natura*, tr. it. Bologna 1959, con *Introduzione* di L. Geymonat, p. 10.



[22] *Ivi*, p. 13.
[23] Kant, *Critica della ragione pura*, ed it. a cura di G. Colli, Torino 1957, p. 197.
[24] *Ivi*, p. 203.
[25] *Primi principî*, cit., p. 27. La « metafisica applicata » dovrebbe fornire la possibilità a priori della fisica in quanto tale, e cioè dedurre la totalità dei concetti in essa presupposti.
[26] Kant, *Opus Postumum*, tr. it. parz. a cura di V. Mathieu, Bologna 1963, pp. 72-73; p. 107.

tanto quella di dare « accesso » alla fisica, ma essa non possiede in sé gli strumenti per « prenderne possesso ». La fondazione, cioè, è *altra* rispetto al dominio effettuale del sistema fisico, ed essa abbisogna, allora, dell'Übergang, proprio al fine di dimostrarsi tale (essa non potrebbe apparire, cioè, neppure come fondazione, se non si ritrovasse questo « ponte »).

Più specificamente che nella *Critica*, Kant ricerca in queste pagine la soluzione dell'« enigma » nella classificazione secondo principî a priori delle forze motrici *empiricamente* date. Tale classificazione, che supera l'aggregato frammentario della indagine immediata sulla natura, pericolo che colpisce particolarmente la fisica, si accorda alle condizioni formali a priori della possibilità in generale dell'esperienza. L'istanza risolutiva dei limiti della considerazione intellettuale è anche qui chiarissima. Ma l'unità sintetica delle forze motrici, che sola costituirebbe la fisica come sistema, come considerazione del *totum*, della *onnitudo* naturale, è costruita anch'essa interamente secondo principî a priori. Tra i due territori non è concepibile continuum — si tratta di uno iato effettivo, che viene « scavalcato » da un ponte. Ma la natura di questo ponte attiene a quella di una delle due rive soltanto. Le rappresentazioni empiriche in quanto tali qui non vengono toccate: la sintesi concerne forme a priori dell'intelletto e possibilità dell'esperienza delle forze motrici, concetto della fisica come sistema. Il « ponte », o il territorio tra i due, non è affatto « neutrale » [27].

L'*effettualità* dello schema è infine ricercata nella dimostrazione *a priori* dell'*esistenza* dell'etere (e non nella semplice definizione del suo concetto). La fisica potrà costituirsi a *sistema* del mondo, se un tale elemento *è*. L'unificazione di tutte le forze motrici della natura, che rappresenta il problema stesso dell'*Übergang*, è qui concepita *nella realtà* di una materia « che penetra internamente tutti i corpi (come peso, onus) e, al tempo stesso, li muove continuamente (come potentia) ». Kant insiste nell'affermare che questo elemento non va considerato come puramente ipotetico, « ma come un elemento cosmico dato, origi-

[27] *Ivi*, pp. 107-116



nariamente motore » [28]. L'*Übergang* è reso possibile dall'essere l'unificazione di tutte le forze motrici della materia *un elemento*, concretamente attinente la sfera del dato, *una materia* [29]. All'a priori delle forme pure dell'intelletto si accorda un a priori *materiale*. La possibilità dell'unificazione delle forze motrici è *materiale*. La possibilità, perciò, dell'effettualità dello schema si produce anche ex parte della rappresentazione empirica dell'oggetto naturale dato: ciò che appare come frammentazione-divisione è in realtà *sistema* del mondo, che esige una fisica in quanto sistema.

Il problema, dunque, della relazione dei concetti alle apparenze, ovverosia del *significato* dei concetti [30], non si risolve esibendo soltanto il valore fondativo della metafisica (il carattere soggettivo dei principî di connessione-composizione del molteplice), né attraverso la deduzione della capacità immaginativa (Ein-bildungskraft) di cui lo schema è un prodotto, poiché questo « terzo », questo « ponte » è anch'esso puramente trascendentale, bensì concependo *in re* un'equivalenza dell'unità trascendentale dell'appercezione, che contenga in sé tutte le forze motrici della materia. « Si scorge facilmente che l'esistenza di una tale sostanza non può bensì essere mostrata empiricamente » [31], ma tuttavia essa deve venir postulata « come oggetto di esperienza possibile », poiché « il suo concetto (con gli attributi che gli ammettiamo) rende possibile la totalità collettiva dell'esperienza » [32]. *Esiste* nella natura una disposizione realmente teleologica verso la possibilità dell'esperienza, in quanto totum, onnitudo, superante la frammentazione analitica della fisica « im-mediata ». La critica del trascendentale pone così capo alla necessità della considerazione filosofico teleologica della natura. La filosofia post-kantiana della natura assume il suo significato più proprio sullo sfondo delle aporie della deduzione trascendentale e dello schematismo; l'estremo tentativo di rendere la filosofia *fondante* la fisica si risolve nella costruzione artificiale di una natura *della* filosofia.

Non si possono intendere gli sviluppi successivi della critica

[28] *Ivi*, p. 148.
[29] *Ivi*, p. 154.
[30] *Critica della ragione pura*, cit., p. 224.
[31] *Opus Postumum*, cit., p. 167.

del Verstand, se non si parte dalla intrinseca problematicità dell'intelletto kantiano e da una lettura unitaria della prima e terza *Critica* con i quaderni dell'*Opus Postumum*. La critica dell'intelletto è il problema della effettuale fondazione filosofica dell'analisi fisica, il problema della possibilità a priori da parte del discorso filosofico di essere fondamento della nuova scienza della natura. Il pensiero negativo esordisce, con Schopenhauer, proprio negando ogni sensatezza a una simile domanda [33]. La natura trascendentale della rappresentazione determina i limiti invalicabili dell'uso dei concetti puri dell'intelletto, e non può né affermarsi come fondante delle discipline analitiche particolari, né discorrere intorno a sostanze meramente « postulabili », pericolosamente affini, in quanto tali, all'« in sé ». Ma in questa netta delimitazione della problematica kantiana, Schopenhauer « scavalca » la questione della deduzione e dello schematismo, il problema del passaggio o mediazione tra principî metafisici e fisica, del *contenuto semantico* dei concetti puri dell'intelletto. Le filosofie romantiche e idealistiche della natura, che Schopenhauer attacca, agitano questi stessi problemi, per svilupparli in almeno due, divaricanti, direzioni.

In Schelling, la filosofia pone l'identità sostanziale o in-differenza tra la totalità degli elementi soggettivi (Io, intelligenza) e la totalità degli elementi oggettivi del sapere, l'assoluto superamento della antinomia di soggetto e oggetto. La filosofia cerca « il centro attorno al quale si muove l'universo del nostro sapere » [34], il punto di in-differenza tra l'armonia prestabilita di Leibniz (che sembra pura forma) e il sistema di gravitazione di Newton, l'equilibrio fisico dell'universo (che sembra principio meramente empirico). Qui il carattere fondativo della ragione filosofica appare piuttosto come il suo potere sintetico: essa è

[32] *Ivi*, p. 170.

[33] Sul rapporto di Schopenhauer con Kant, cfr. la *Appendice* a *Il mondo come volontà e rappresentazione*, intitolata appunto, come è noto, *Critica della filosofia kantiana*, e i *Frammenti sulla storia della filosofia*, in *Parerga e Paralipomena*.

[34] Schelling, *Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, in *L'empirismo filosofico e altri scritti*, tr. it. a cura di G. Preti, Firenze 1967, p. 15.



sintesi assoluta di riflessione intellettuale (intorno ai principî logici del sapere) e analisi empirica (« general intellect » delle scienze empiriche della natura) — ma questa sintesi si costruisce dimostrando *nella natura* il rapporto del reale e dell'ideale [35]. L'empirismo si fa filosofico allorché si supera la considerazione intellettuale della natura — allorché si costruisce una *filosofia* della natura, l'identità, cioè, di spirito e materia. L'analisi della natura e dell'organismo è interamente condotta nella *Esposizione* secondo questo disegno teleologico. La natura intera si chiude nel « sommo fiore di tutta la metamorfosi organica » [36], il cervello umano — da qui il sistema dovrà svilupparsi fino alle supreme forme di attività dello spirito. Complementariamente e contemporaneamente, il *Sistema dell'idealismo trascendentale* assumerà il « subbiettivo » come *primo* (assieme al « dubbio generale circa la realtà dell'obbiettivo » [37]) per giungere alla intuizione dell'originaria identità di questo con l'obbiettivo, di conscio e inconscio. Se non si ammette (teleologicamente) questa armonia prestabilita, l'accordo tra forma delle rappresentazioni e mondo obbiettivo risulta inconcepibile.

La filosofia della natura è chiamata a *spiritualizzare* l'obbiettivo. Essa considera come « dalla profondità della materia si viene sviluppando lo spirito, che è appunto scopo di ogni creazione » [38]. L'attività o pro-duttività della natura è dominata dalle « cose spirituali » [39], agenti della *metamorfosi*. Questi agenti si abbattono sulla mera, fissa corporeità, la dissolvono nella loro febbre, ne spezzano la rigida identità. Il processo chimico è la grande metafora di questa dinamica che « trasfigura » la natura [40]. Non vi è dubbio alcuno che in questa rappresentazione della « liberazione » della natura allo Spirito, che essa è in sé, nei ter-

[35] Schelling, *Il rapporto del reale e dell'ideale nella natura*, *ivi*, p. 65 sgg.

[36] Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico*, tr. it. a cura di G. Semerari, Bari 1969, p. 138.

[37] Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, tr. it. di M. Losacco rivista da G. Semerari, Bari 1965, p. 11.

[38] Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, tr. it. in *L'empirismo filosofico*, cit., p. 119.

[39] *Ivi*, p. 115.

[40] *Ivi*, p. 123.

mini con i quali si definisce (fuoco divoratore, mestruum universale, quinta essentia), la filosofia schellinghiana della natura si riconnetta profondamente alle correnti ermetico-alchemiche rinascimentali. La filosofia hegeliana della natura ne fa anche larghissimo uso (il rapporto con Böhme va studiato anche secondo questo, « oscuro », punto di vista).

La « soluzione » schellinghiana dei limiti dell'intelletto non solo diverge da quella hegeliana, ma non pare neppure avere sostanziali affinità con la posizione goethiana (che lo stesso Schopenhauer assumerà come punto di riferimento nella disputa sulla vista e i colori), malgrado Schelling indichi nella esposizione della metamorfosi delle piante lo schema generale della sua filosofia della natura. È certamente vero che Goethe concepisce il systema naturae come un « coro » che segue leggi comuni, che si fonda su un unico sacro « enigma »[41]. Anche per Goethe il molteplice delle apparenze rivela originarie affinità, che si esprimono nel tendere alla forma, alla Gestalt, da parte di ogni organismo. Ogni differenza, ogni individuo, ha questo di comune, di sostanziale, che il suo processo, il suo divenire, muove alla forma, è - per la Gestalt. Ma la Gestalt stessa è *fenomeno*, è apparenza. La Gestalt stessa è un *divenuto*, è prodotto dal divenire, ed esiste nel divenire. Non si dà Gestalt assoluta dal divenire. La considerazione goethiana del systema naturae esclude un punto di indifferenza, un punto di assoluta sintesi-identità, tra l'*idea* di sostanza originaria — originaria metamorfosi e l'*esperienza* del divenire — alla Forma e della Forma in quanto divenuta[42]. Questo *centro* rimane per Goethe pura idea, nel senso kantiano, mentre esso rappresenta il risultato « scientifico » del *Sistema dell'idealismo trascendentale*.

Ma tale risultato del sistema schellinghiano non è, per Hegel, realmente dimostrato, bensì presupposto. La verità in quanto unità del soggettivo con l'oggettivo non è qui pro-dotta, ma

[41] Parafrasiamo dalla elegia *Metamorfosi delle piante* (1798) inserita nel 1817 nell'ottavo capitolo della *Morphologie*.
[42] Cfr. la lettera di Goethe a Schopenhauer del 28 gennaio 1816, tr. it. in A. Schopenhauer, *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, Torino 1959, p. 185.



intuita, immaginata. È una potenza di immaginazione ciò che pone questa unità, non la forza mediatrice determinata del concetto. Perciò il centro, la sintesi, il punto di identità-indifferenza è indicato nell'opera d'arte, la quale non è certo la vuota, « secca » unità formale, ma rimane pur sempre nell'ambito delle forme sensibili. Soltanto « investigando ciascun termine per sé nelle sue determinazioni logiche, cioè essenziali »[43] sarà possibile pro-durre l'unità di soggettivo e oggettivo. L'enunciazione di meri assiomi riduce la filosofia a un « profondo » oracolare. Schelling mette sì in rilievo l'idea medesima, ed ha ragione nell'« aver indicato nella natura le forme dello spirito: per lui infatti magnetismo, elettricità, ecc. non sono che modi esteriori dell'idea »[44], ma manca nella forma del pensiero, non svolge l'idea secondo il suo *concetto* — e l'idea è il suo stesso svolgimento concettuale (Hegel riconosce qui l'affinità di Schelling con la tradizione rinascimentale, che comprende in qualche modo Jakob Boehme). Una « splendida forza di immaginazione »[45] sostituisce, per Hegel, in Schelling il duro lavoro del procedimento dialettico. Hegel fa propria, dunque, l'idea che domina nella filosofia schellinghiana della natura di una compiuta « spiritualizzazione » del fenomeno, della dimostrazione dell'astratta parzialità della considerazione intellettuale del fenomeno, ma la *forma* di tale dimostrazione deve radicalmente mutare. Da « immaginata », la sintesi deve risultare *dialettica*, deve essere prodotta dal movimento reale del concetto, deve procedere concettualmente. La strada, il metodo del superamento dell'ottica dell'intelletto consiste nel mostrare che *la sua stessa logica* ne impone l'Aufhebung da parte e nella ragione dialettica. La riflessione consiste nel determinare, analizzare, dividere. Ma questa stessa attività è superamento della im-mediatezza del dato. La riflessione intellettuale deve perciò anche sorpassare queste sue determinazioni *divisive* e metterle anzitutto *in relazione* tra loro[46].

[43] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, vol. III, t. 2, Firenze 1964, p. 389.
[44] *Ivi*, p. 406.
[45] *Ivi*, p. 407.
[46] Cfr. l'intera *Introduzione* alla *Scienza della Logica*.

Seguire questo metodo significa ripercorrere il processo di alcuni contenuti particolari, il senso del loro « automovimento », intendere l'autonomia, la separazione, insomma: il « negativo », come il motore stesso del sistema. Le conclusioni che si raggiungono nello studio del Politico hegeliano, vengono così ad essere fortemente ribadite nella filosofia della natura. Entrambe le parti del sistema vengono percorse con lo stesso metodo: l'unità non è presupposta, ma prodotta dialetticamente attraverso la relazione effettuale delle determinazioni *divisive* del contenuto, della materia trattata. E in tale prospettiva risulta inevitabile — ed è uno dei punti di massima problematicità del sistema hegeliano, che costituisce appunto il tema dello studio della Tommasi — rilevare le *relative autonomie* delle singole cerchie del sapere: è appunto la loro separatezza che le conduce alla totalità delle connessioni epistemiche, al suo « riconoscimento ». Tale *relativa autonomia* (= separatezza) è perciò essenziale alla produzione del sistema nella sua totalità — poiché questa totalità non è se non il suo stesso processo di produzione.

Come va dimostrato che le cerchie speciali del Politico sono animate da un sostanziale impulso allo Stato, così la filosofia della natura è chiamata a mostrare dialetticamente l'istinto della vita all'idea. La vita rimane un « inorganico », allorché la si rifletta soltanto intellettualmente. Il Verstand non viene negato, bensì si determinano i limiti invalicabili che i suoi mezzi incontrano nel cogliere nella vita i « presagi » dello spirito, la intenzione all'idea. Il Verstand è teleologicamente impotente. La filosofia della natura, in quanto superamento dialettico della fisica empirica, vale come conoscenza dell'universale in essa, del movimento in essa che pro-duce l'universale. Nella natura l'idea è nella forma della completa alienazione, nell'*Anderssein*. Ma questa alienazione stessa è un movimento-processo. L'alienazione è un processo di auto-superamento, che dalla pura casualità e accidentalità deve condurre, per gradi, alla determinazione della soggettività, « nella quale le differenze reali della forma sono altresì recate alla unità ideale » [47]. Questo lavoro del concetto per togliere l'immediato

[47] Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di



Anderssein trapassa dalla deduzione della gravità come di un tendere al centro immanente alla materia (« la confessione della nullità che colpisce l'esteriorità della materia » [48]), al dissolvimento dell'individuo immediato, della immediata coesione, e al trionfo della omogeneità astratta (relativizzazione delle sostanze), nel processo chimico (dove le affinità con Schelling sono lampanti), fino alla filosofia dell'*organismo*, dove la vita si manifesta come processo infinito di particolarizzazione e ricostituzione dell'unità. Al suo culmine, e come Übergang alla filosofia dello spirito, sta la considerazione della inadeguatezza costitutiva dell'animale all'universalità, e la necessaria negazione di tale inadeguatezza. « Il germe innato della morte » sta in tale inadeguatezza, ma, attraverso la morte del mortale, anche « l'ultima esteriorità della natura è negata » e per tal modo essa trapassa « nella sua verità, nella soggettività del concetto, la cui oggettività stessa è l'immediatezza negata della individualità » [49]. L'idea resuscita dall'Anderssein — ma tale Anderssein costituisce un complesso di gradi necessari al compiuto manifestarsi dell'universalità, in quanto universalità concreta. Lo sprofondare dell'idea nell'Anderssein — la sua « morte » nell'Anderssein — non è che il procedimento stesso attraverso il quale si giunge a superare effettualmente il carattere intrinsecamente alienato della considerazione riflessivo-intellettuale.

La dialettica che opera nella filosofia della natura è la medesima della Logica e della filosofia del diritto, ma è comprensibile come, malgrado ciò, questa parte del sistema sia stata affrontata dagli interpreti, e specie dagli « hegeliani », con grande circospezione e diffidenza. La vis teutonica della filosofia hegeliana vi si esprime con irrefrenabile potenza. Ma non possiamo perdere di vista che qui è in gioco un aspetto essenziale del sistema: la forma del rapporto tra considerazione filosofico-razionale e considerazione empirico-intellettuale della natura. Analogamente alla deduzione del modo di produzione della forma-Stato, qui le con-

B. Croce, Bari 1951, p. 211.
[48] *Ivi*, p. 225.
[49] *Ivi*, pp. 342-343.

nessioni empiriche vanno sviluppate e « trasfigurate » (verklären) in istinto-impulso allo spirito, presagio dello spirito, spirito nel *suo* Anderssein teleologicamente considerato, nel processo del proprio superamento.

La problematica della soluzione hegeliana si intende appieno soltanto evidenziando l'estrema complessità della domanda. Si tratta della domanda intorno al rapporto tra movimento del concetto e rappresentazione empirica, del *perché* la natura debba conformarsi a quel movimento. È su tale domanda che si realizza il valore fondativo della ragione filosofica sui saperi analitico-speciali. La forma dialettica intende dedurre quella ragione come il senso del movimento stesso o l'intenzione sostanziale di quei saperi. Ma nella filosofia della natura risulta con tutta evidenza che il trattamento *teleologico* dei contenuti specifici è essenziale alla pro-duzione della sintesi, della totalità. È certamente vero che in Hegel la sintesi non è presupposta, non è praticabile per qualsiasi contenuto; è certamente vero che Hegel riconosce essenziale al fine della formazione dell'intero la disposizione dei saperi particolari (e delle loro particolari forme politiche di organizzazione) — ma risulta altresì evidente (e nella filosofia della natura con allegorica esuberanza) che l'Aufhebung dell'Anderssein (dell'essere nell'elemento della estraneità dello spirito da sé) è possibile soltanto concependo-trattando filosoficamente-teleologicamente i contenuti particolari, muovendone *così* l'articolazione. Alla domanda decisiva sul proprio carattere fondativo, la filosofia risponde trattando filosoficamente la « natura » dei contenuti e dei saperi particolari.

Non sussiste problema, soltanto banalizzando la domanda che muove la ragione dialettica. Se si trattasse semplicemente di mettere in rilievo, di contro alle filosofie dell'astratta identità o in-differenza (e, abbiamo visto, neppure quella schellinghiana potrebbe rientrarvi), il peso dell'analisi delle forme categoriali in atto nella pratica analitico-scientifica, la filosofia hegeliana della natura potrebbe essere fatta apparire come immaginosa superfetazione. Ma per Hegel il problema è ancora, e scontando i « fallimenti » precedenti, quello del valore fondativo della ragione filosofica, o, se si vuole, kantianamente, dell'Übergang *trascendentale*. Ed è esattamente la domanda che con Schopenhauer diviene « insensata ». Radicalmente, il pensiero negativo è appunto la negazione delle possibilità fondative della ragione filosofica sull'analisi tecnica e scientifica. Allorché la filosofia — anche nel suo estremo metodo dialettico — vuole *fondare* il valore semantico *e predittivo* dell'intelletto scientifico, è costretta ad una deduzione filosofica della natura, che presuppone un movimento teleologicamente orientato e dunque una armonia sostanziale, è costretta, dunque, a definire lo statuto della propria ragione in termini toto coelo contraddittori con quello dell'intelletto. L'Übergang, invece di realizzarsi, viene spettralizzato.



Il dramma della hegeliana filosofia della natura appartiene al quadro della crisi del trascendentale, in quanto terreno filosofico fondativo. Hegel detta rigorosamente e sviluppa ulteriormente le condizioni per la sua verifica: la considerazione razionale non può maturare « a parte », ma deve emergere, pro-dursi dalle forme intrinseche dell'analisi speciale — la considerazione razionale vale come modello universale di traducibilità reciproca tra le diverse analisi, tra i modi particolari, e in sé divisi, dell'intelletto — la considerazione razionale si caratterizza, altresì, per essere riconoscimento della forma di pro-duzione di ogni sapere e di ogni cerchia particolare, e *perciò anche* dell'intero — l'intero non è se non il risultato di questa pro-duzione, il suo svolgimento considerato nella sua totalità e complessità, e non gode di alcuna assoluta autonomia o in-differenza. Ognuna di queste condizioni va confrontata con l'effettualità dei saperi e delle cerchie speciali, con il loro modo di pro-durre — l'effettualità della ragione dialettica va rischiata per intero in questo confronto. Da esso la filosofia emerge come *storia*, come riflessione logica sulle forme dell'*intelletto*, come *separatezza* e discorso *della* alienazione, come *teleologia* e/o *politica*. In larga misura, si tratta delle personae del dramma della ragione dialettica. Eppure tra esse permane, trasformata, anche l'istanza della ragione *contra* l'intelletto: quali sono le condizioni a priori per cui esistono affinità e famiglie tra i discorsi e non mera frammentarietà e separatezza? come si

dà a conoscere il processo di pro-duzione dei diversi saperi, e come questo conoscere agisce sulla loro forma meramente tecnica? Può questa istanza venire espressa al di fuori della ragione dialettica? oppure: è essa enucleabile (ed è *la* domanda cui la Tommasi cerca di rispondere affermativamente) dalla sua forma specifica?

M. Cacciari e U. Curi

# *Introduzione*

In seguito da un'escursione compiuta sulle Alpi bernesi nel 1796, Hegel annota nel suo diario alcune considerazioni suscitate in lui dallo spettacolo di una natura ostile a cui l'uomo si sforza faticosamente di strappare qualche prodotto per la sua sopravvivenza: « Dubito che *il teologo più credulo oserebbe qui* attribuire alla *natura* stessa in questi monti in genere di proporsi come *scopo l'utilità per l'uomo*, che deve invece rubare ad essa quel poco, quella scarsità, che può utilizzare, che non è mai sicuro di non essere maciullato da pietre o valanghe durante i suoi miseri furti, mentre sottrae una manciata d'erba, o di non aver distrutta in una notte la faticosa opera delle sue mani, la sua povera capanna e la stalla delle mucche. In questi solitari deserti gli uomini colti (*gebildete*) avrebbero forse inventato altre teorie (*Theorien*) e altre scienze (*Wissenschaften*), ma difficilmente quella parte della *fisico-teleologia* che dimostra all'orgoglio dell'uomo come la natura ha preparato tutto per il suo godimento ed il suo benessere; *un orgoglio che, parimenti caratterizza la nostra epoca*, in quanto trova il suo appagamento più nella rappresentazione per cui tutto è stato fatto per esso da un'entità estranea che non nella coscienza per cui è propriamente esso stesso che ha attribuito alla natura tutti questi scopi »[1].

Questo brano è stato di solito interpretato come uno dei segni del disinteresse di Hegel verso la natura: tale disinteresse si manifesterebbe nell'incapacità ad apprezzare le bellezze della natura[2]

[1] G. W. F. Hegel, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a cura di J. Hoffmeister, Stoccarda 1936, pp. 234-235, citato nella traduz. di R. Bodei, in *Hegel e l'economia politica* (AA.VV., *Hegel e l'economia politica*, Milano 1975, pp. 29-77), p. 29; il commento a questo brano si trova alle pp. 29-32.

[2] Le critiche più aspre all'approccio hegeliano alla natura provengono dagli

o, secondo un'interpretazione più corretta, nella constatazione del meccanicismo del mondo naturale, che solo attraverso il lavoro può essere in qualche modo piegato agli scopi umani [3]. Nell'uno come nell'altro caso sembra che la natura non sia degna, agli occhi di Hegel, di essere indagata: ciò che importa per lui è solo « *l'utilità per l'uomo* ». Questo è vero solo nel senso che Hegel esclude senz'altro che alla natura si possa attribuire una finalità immanente, un principio vitale che la animi dall'interno, come sostengono le varie *Naturphilosophien* romantiche [4]: la finalità si sprigiona invece dal polo opposto alla natura, dall'uomo che cerca di assoggettarla attraverso il lavoro. L'emergere della dimensione economica nel suo aspetto più rudimentale — il lavoro del singolo isolato — non indica però un abbandono puro e semplice del tema costituito dalla « natura ».

Il contadino che vive su queste montagne riesce a « rubare » alla natura quel poco che gli serve per vivere grazie ad un duro e rischioso lavoro: ma cosa farebbero qui « gli uomini colti », coloro che vivono in una società organizzata, nella quale il lavoro individuale è stato sostituito dal lavoro diviso, « universale »? Certo non oserebbero attribuire alla natura quella teleologia che è tanto cara alla filosofia della natura romantica, ma userebbero piuttosto la loro cultura (*Bildung*) per inventare un modo di

autori che cercano di leggere in chiave ' esistenzialista ' le sue opere: cfr. soprattutto A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947 (tr. it. in *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino 1948, pp. 92 ss.); J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, tr. it. di S. T. Regazzola, Milano 1963 e J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, tr. it. di F. Occhetto, prefaz. di E. Paci, Milano 1972. Oltre a questi basti ricordare il drastico giudizio di B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Bari 1927, pp. 101 ss.: « Il tentativo, dunque, d'attaccarsi ai panni delle scienze empiriche, dopo averle licenziate, non ha altro significato (...) se non di dare la riprova che la tesi di Hegel è fallace » (*ivi*, p. 113).

[3] Cfr. Bodei, *Hegel e l'economia* cit., p. 30.

[4] Per una prima informazione sulle filosofie della natura romantiche cfr. G. De Ruggiero, *L'età del romanticismo*, Bari 1966 (in partic. le pp. 41-52 e 475-483), R. Haym, *La scuola romantica. Contributo alla storia dello spirito tedesco*, presentaz. e tr. di E. Pocar, Milano 1965 e F. Mondella, *La scienza tedesca nel periodo romantico e la Naturphilosophie*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, IV, Milano 1971, pp. 264-303.



sopravvivenza più proficuo e forse meno rischioso di quello del contadino bernese: « In questi solitari deserti gli uomini colti avrebbero forse inventato altre teorie e altre scienze » [5]. Anziché alimentare, con la convinzione che il mondo è stato fatto per l'utilità dell'uomo, un vano orgoglio, questi uomini dovrebbero servirsi della loro conoscenza per assecondare le leggi naturali, e dovrebbero usare le scienze come strumento per realizzare i propri fini, coscienti del fatto che è l'« uomo » stesso che « ha attribuito alla natura tutti questi scopi » [6].

Il tema che emerge con più chiarezza dal brano che abbiamo analizzato è la constatazione della mancanza di fini nella natura: nel paesaggio montano spiccano « blocchi turriformi di granito, che la natura ha gettato senza scopo l'uno sull'altro » [7].

Alla mancanza di scopi nella natura corrisponde però la capacità umana di realizzare dei fini nella natura stessa grazie al lavoro: « gli uomini hanno saputo sfruttare la posizione casuale » dei blocchi di granito per costruire una distilleria [8]. Questo secondo tema ha un duplice aspetto: da una parte esso sposta l'attenzione dalla natura — « morta » perché priva di fini — all'uomo e al suo lavoro, ma dall'altra rimanda nuovamente alla natura, nella misura in cui rimandano alla natura le scienze, le quali risultano necessarie per ' assecondare ' il movimento naturale e per volgerlo così agli scopi umani [9].

Fin d'ora pertanto risultano strettamente intrecciati due temi che verranno consolidando il loro legame soprattutto in seguito all'incontro di Hegel con l'economia: il lavoro e la conoscenza della natura, quest'ultima collocata in posizione subordinata — strumentale — rispetto al lavoro. La conoscenza che, per ora, è implicata nel lavoro, è solo una certa dimestichezza con il suolo arido delle Alpi, ma, in una società pienamente sviluppata,

[5] Hegel, *Dokumente* cit., p. 235.

[6] Cfr. *ibidem*.

[7] Cfr. *ivi*, p. 234.

[8] Cfr. *ibidem*.

[9] Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, tr. it. a cura di G. Cantillo, Bari 1971, p. 147.

trovano posto « altre teorie e altre scienze ». Sono le scienze della natura — in primo luogo la meccanica — che acquistano un ruolo di primo piano nel lavoro complesso che viene esplicato in un'economia caratterizzata dall'impiego di macchine: « incessante è lo sforzo per la semplificazione del lavoro, l'invenzione di altre macchine, eccetera » [10].

La natura, che appare poco degna di attenzione dal punto di vista estetico, è invece un elemento fondamentale nel pensiero hegeliano in quanto è fonte di conoscenza e consente di essere piegata agli scopi umani. La connessione esistente fra il lavoro e la conoscenza (basti pensare alla conoscenza sedimentata nello strumento, conoscenza che si conserva e che si tramanda di generazione in generazione) [11] o, ad un livello di maggior complessità, la connessione fra la produzione e le scienze della natura, sembra evidenziare un tema fecondo e gravido di sviluppi all'interno del pensiero hegeliano.

Nonostante ciò, se diamo uno sguardo alla storia delle interpretazioni critiche su Hegel, ci accorgiamo che l'intreccio di questi temi non è mai stato adeguatamente affrontato e sviluppato, al punto che, nell'accennare agli studi che sono stati fatti su Hegel, siamo costretti a scomporre l'argomento nei due temi che Hegel stesso tiene uniti nel suo discorso: il lavoro e l'economia da una parte, la natura e le sue scienze dall'altra.

Per ciò che riguarda il primo aspetto la letteratura critica sull'argomento è vastissima: a partire dal fondamentale testo di Lukács [12], le opere sulla concezione hegeliana del lavoro e sul rapporto fra Hegel e l'economia politica si sono moltiplicate [13],

[10] *Ivi*, p. 168.
[11] Cfr. *ivi*, pp. 76-77.
[12] Cfr. G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. di R. Solmi, Torino 1960.
[13] Cfr. le rassegne di R. Bodei, *Studi sul pensiero politico ed economico di Hegel nell'ultimo trentennio*, « Rivista critica di storia della filosofia », XXVII (1972), pp. 435-466 e di F. Consiglio, *Sul pensiero economico di Hegel*, « Studi Urbinati », XLIII (1969), pp. 183-242.
Senza con questo pretendere di esaurire la complessità dei temi che emergono dalla recente *Hegel-Forschung* in campo economico, possiamo tentare di riunire questi testi in tre gruppi fondamentali:



e anche l'attuale *Hegel-Forschung* predilige particolarmente tale tema. Ed è proprio all'interno del rapporto fra Hegel e l'economia che possiamo trovare qualche indicazione sul valore ' produttivo ' della conoscenza, sul rapporto fra lavoro e conoscere: si rileva l'importanza dei mutamenti scientifici nella fase di formazione del pensiero economico hegeliano [14] oppure, più frequentemente,

*a*) Indagini sul rapporto fra Hegel e gli economisti classici, nello sforzo di evidenziare affinità e divergenze fra la concezione economica di Hegel e dei singoli economisti: AA.VV., *Hegel e l'economia* cit., P. Chamley, *Economie politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris 1963, ID, *Notes de lecture relatives a Smith, Steuart et Hegel*, « Revue d'economie politique », 1967, pp. 857-878, F. Consiglio, *Sul pensiero* cit., M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, tr. it. e intr. di E. Tota, Bari 1975, P. Salvucci, *Hegel e Smith*, in *La filosofia politica di Adam Smith*, Urbino 1966, pp. 113-189.

*b*) Hegel come fondatore del lato ' antropologico ' dell'economia (il tema è stato sollevato per primo da Lukács, *Il giovane Hegel* cit.): S. Avineri, *Labor, Alienation and social Classes in Hegel's Realphilosophie*, in *The legacy of Hegel*, The Hague 1973, pp. 196-215, M. D'Abbiero, *« Alienazione » in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Roma 1970, P. Gambazzi, *Il concetto di prassi lavorativa in Hegel*, « Aut-aut », 93 (1966), pp. 21-40, A. Massolo, *Entäusserung, Entfremdung nella « Fenomenologia dello spirito »*, « Aut-aut », 91 (1966), pp. 7-20, L. Parinetto, *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, Milano 1969, A. Vigorelli, *La nozione del bisogno da Hegel a Marx. Fondazione naturalistica e fenomenologica dell'economia*, « Aut-aut », 134 (1973), pp. 60-78.

*c*) Testi nei quali il sistema hegeliano viene presentato come il massimo sforzo di « autocomprensione » della società borghese:

*c.1*) Si registra l'omologia esistente fra il sistema hegeliano e l'economia politica classica al livello delle strutture logiche: sono i lavori che fanno capo al fondamentale testo di B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari 1970: F. Fistetti, *Critica dell'economia e critica della politica*, Bari 1976, e F. Papa, *Logica e stato in Hegel*, Bari 1973.

*c.2*) Per R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975, il sistema hegeliano è una risposta ai problemi posti dalla nascente società borghese nella Germania dell'800.

*c.3*) Infine per M. Cacciari [*Dialettica e tradizione*, « Contropiano », L (1968), pp. 125-152 e ID, *Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel*, Milano 1978] vi è un legame indissolubile fra la teoria del valore e la dialettica hegeliana. Le intuizioni di Cacciari sono state ulteriormente sviluppate da D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza*, Milano 1976.

[14] Cfr. Lukács, *Il giovane Hegel* cit.: « Poiché nella genesi della dialettica nella filosofia classica tedesca una parte addirittura decisiva è svolta dalla crisi di sviluppo allora dominante nelle scienze naturali, dalle scoperte straordinariamente importanti, e tali da sconvolgere le basi della scienza naturale

si mette in evidenza il rapporto esistente fra lavoro e conoscere nel lavoro ' formativo ' del servo [15]. Ma raramente tali osservazioni vengono fatte valere anche come indicazioni positive per individuare le linee di tendenza della *Naturphilosophie* hegeliana, che dovrebbe risentire del carattere ' produttivo ' della conoscenza, evidenziato in seguito all'incontro con l'economia [16].

Al contrario, vediamo che nei lavori che affrontano il tema della scienza in Hegel ed esaminano la sua filosofia della natura, il tema economico è in genere assente. Gli studi che trattano questo argomento possono essere divisi in due gruppi, corrispondenti a due diversi nuclei problematici: da una parte le analisi della filosofia della natura hegeliana, caratterizzate da una condanna pressoché unanime verso di essa, dall'altra i lavori sul rapporto fra Hegel e le scienze, imperniati sulla distinzione fra *Verstand* e *Vernunft*. Alle critiche rivolte all'impopolare filosofia della natura, si aggiungono, da parte di questi ultimi, le critiche per la totale svalutazione, che Hegel avrebbe operato, della conoscenza empirica e delle scienze, cioè del patrimonio conoscitivo accumulato dal *Verstand* [17].

precedente (la nascita della nuova scienza chimica, l'impostazione dei problemi genetici delle scienze naturali più diverse ecc.) » (*ivi*, p. 14).

[15] Cfr. soprattutto R. Racinaro, *Staatsoekonomie e dimensione della politica in Hegel*, in AA.VV., *Hegel e l'economia*, cit., pp. 79-126 (in partic. pp. 107 ss.): nella dialettica servo-padrone Racinaro rileva un duplice aspetto, da una parte un rapporto fra autocoscienze, dall'altro il rapporto fra l'autocoscienza e la cosalità, questo ultimo implicito nel « formare » (cfr. *ivi*, pp. 108-109). Cfr. inoltre Papa, *Logica e stato in Hegel* cit., la quale esamina il rapporto signoria-servitù alla luce del rapporto che Hegel istituisce nella *Logica* fra forma e materia (cfr. *ivi*, pp. 108 ss.).

[16] F. Papa osserva che la teoria hegeliana della conoscenza si basa probabilmente sulla logica del dominio che l'uomo fa valere nei confronti della natura (cfr. *ivi*, pp. 84 ss.). Un primo sviluppo di questo tema è contenuto nel mio saggio *Hegel fra l'economia e le scienze: la dimensione produttiva della « Naturwissenschaften » in Hegel*, « Trimestre », X (1977), pp. 395-422.

[17] L'ipotesi di uno Hegel ' distruttore ' del finito proviene soprattutto dagli esponenti della ' scuola dellavolpiana ': nel tentativo di evidenziare il significato della gnoseologia materialistica, questi autori vedono in Hegel una deviazione dal metodo ' scientificamente corretto ' che Marx avrebbe fondato basandosi sulla tradizione empiristico-galileiana. Questo tipo di interpretazione tende a condannare Hegel piuttosto che a comprenderlo: cfr. L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, G. Della Volpe, *Logica come scienza storica*, Roma 1969, N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Milano 1961 (quest'ultimo però abbastanza attento ai problemi scientifici dello Hegel di Jena) e M. Rossi, *Da Hegel a Marx I: La formazione del pensiero politico di Hegel*, Milano 1970.



Nell'uno come nell'altro caso l'analisi viene effettuata all'interno del sistema già costituito, all'altezza della *Logica* e della *Enciclopedia*, trascurando del tutto il discorso sul valore strumentale che la conoscenza scientifica ha all'interno della produzione, discorso che emerge soprattutto dalle lezioni jenesi. In entrambe queste interpretazioni, inoltre, il giudizio negativo circa l'approccio di Hegel alle scienze viene dato in base a valutazioni esterne al sistema stesso: si condanna la svalutazione hegeliana della scienza senza chiedersi secondo quali criteri avvenga la immissione dei contenuti scientifici nella filosofia e quali problemi cerchi di risolvere l'organizzazione hegeliana del sapere.

È possibile trovare una risposta a questi interrogativi rileggendo il sistema hegeliano come ' risistemazione ' della conoscenza scientifica entro le coordinate di un sapere attento soprattutto ai problemi del presente: questa linea interpretativa consente di rifiutare convincentemente l'ipotesi secondo la quale Hegel avrebbe vanificato totalmente l'intelletto scientifico e ' distrutto ' il valore del finito e dell'empirico [18]. L'inserimento delle scienze entro il sistema appare determinato dai problemi posti dallo sviluppo delle scienze, dalla necessità di una nuova fondazione scientifica, piuttosto che dalla volontà di stravolgere i risultati

[18] La lettura del ' tempo ' hegeliano come inversione dell'accadere empirico secondo le linee di tendenza che emergono dallo sviluppo scientifico risale a De Giovanni (Cfr. B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico* cit., pp. 129 ss.); la tematica dello sviluppo della scienza come elemento fondamentale nel sistema hegeliano consente di avvicinare il lavoro di De Giovanni alle scarne ma feconde indicazioni di S. Veca, *Nodi. Smith Ricardo Hegel*, in AA.VV., *Hegel e l'economia* cit., 9-27. Di quest'ultimo peraltro non si condivide la schematizzazione del rapporto Hegel-Marx in termini di « metafora-letteralità » (cfr. *ivi*, pp. 25-27). Di De Giovanni sono anche da vedere, benché non centrati specificamente su Hegel quanto piuttosto sul rapporto Marx-Hegel, i seguenti lavori: B. De Giovanni, *La formalizzazione del valore d'uso nell'analisi di Marx*, « Prassi e teoria », 1975 (1-2), pp. 5-60, ID., *La teoria politica delle classi nel ' Capitale '*, Bari 1976 e ID., *Il soggetto borghese e lo Stato*, « Rinascita », n. 44, 10 nov. 1978, pp. 41-42.

del *Verstand*. La stessa critica all'empirismo si rivela motivata dalla necessità di rivendicare il carattere elaborativo-attivo del conoscere, necessità che comporta il rifiuto dell'approccio empirico, che riconosce solo il lato ' passivo ' del sapere [19].

Rileggere la *Naturphilosophie* hegeliana alla luce dei problemi del presente significa in primo luogo rilevare il *realismo* di tale concezione della natura, il suo radicarsi nel rapporto natura-macchina piuttosto che nelle ' belle analogie ' romantiche e soprattutto schellinghiane [20]: questo realismo prende atto in maniera smagata dell'ormai incolmabile distanza fra uomo e natura e segue con occhio disincantato lo snodarsi del dominio sulla natura grazie allo sviluppo scientifico.

Gli « uomini colti » richiamano alla mente lo sviluppo della scienza ed alludono alla forma specifica che il sapere assume nella società borghese: quest'ultima ' produce ' la scienza ad essa adeguata, produce cioè un sapere intrinsecamente « universale » ed « astratto » [21]. La *Bildung* degli « uomini colti » non è frutto di una loro maggior attitudine al sapere rispetto a quella del « contadino bernese », bensì è la forma di sapere prodotta necessariamente dalla società borghese come conoscenza specificamente inerente alla sua stessa struttura. Nel faticoso e talvolta contraddittorio cammino che — a Jena — produce la dialettica reale dei bisogni fino alla società borghese pienamente sviluppata si evidenzia anche, parallelamente, il processo di crescita del sapere a partire dall'abilità pratica della coscienza servile fino alla soggezione delle scienze all'economia.

In questo senso uno dei momenti fondamentali della riflessione hegeliana sulla scienza — in cui è anche presente, in forma embrionale, il rapporto logico fra « meccanismo » e « teleologia » — riguarda il rapporto natura-macchina. In tale relazione è possibile leggere il problema dello sviluppo del « sapere sociale » (*knowledge*) [22], problema che riguarda sia il ruolo del sapere all'interno della struttura produttiva sia l'organizzazione complessiva delle scienze.

Quest'ultima impone di valutare il senso degli esiti sistematici del *Verstand*, della sua capacità di ritagliarsi degli spazi epistemici all'interno della compattezza del sapere filosofico: nell'automovimento che compete alle strutture scientifiche, nella loro indefinita perfettibilità, si manifesta anche la tendenza ad allontanare dalla perfezione epistemica della scienza l'empirico nella sua contraddittorietà e la problematicità della dominazione sulla natura.

Con questo la concezione hegeliana della scienza è tutt'altro che esaurita nella complessità delle sue articolazioni: del rapporto di Hegel con le scienze si sono indicate infatti solo alcune linee di tendenza che sono sembrate particolarmente significative. In particolare si è cercato di vedere l'esito del sapere scientifico nel suo aspetto ' produttivo '. Della stessa filosofia della natura hegeliana sono state evidenziate soprattutto le movenze più generali ed i criteri che l'hanno ispirata. Rimane ancora tutto da indagare il modo in cui la filosofia esprime concretamente i contenuti di ogni singola scienza: proprio alla luce del rapporto che emerge fra produzione e scienze della natura, rimane pertanto da esplorare, nelle connessioni che legano il sistema alla riflessione scientifica dell'Ottocento, la filosofia della natura hegeliana nei suoi contenuti determinati [23].

[19] Cfr. Papa, *Logica e stato* cit., p. 84.
[20] Cfr. soprattutto la critica a Schelling, in G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, Firenze 1973, pp. 214 ss., vol. I.
[21] Cfr. Fistetti, *Critica dell'economia* cit., pp. 77 ss.



[22] Sull'immanenza del *knowledge* alla produzione cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, tr. it. a cura di E. Grillo, Firenze 1968, pp. 390 ss.
[23] La proposta di rileggere accuratamente la filosofia della natura hegeliana emerge dal lavoro di R. Bodei, *Sistema ed epoca* cit., p. 121; Bodei mette in parte in pratica tale proposito riconsiderando l'interpretazione, data da Hegel, del processo digestivo, che appare come una prima manifestazione dell'assimilazione della natura che si realizza pienamente nella conoscenza (cfr. *ivi*, pp. 99-151). Di Bodei cfr. anche *Dialettica e controllo nei mutamenti sociali in Hegel*, in R. Bodei, F. Cassano, *Hegel e Weber. Egemonia e legittimazione*, Bari 1977.

*Capitolo primo*

# Il carattere sociale del sapere

## I.1. *L'impossibile « riconoscimento » del singolo come assoluto*

Il tema che attraversa l'intera « Filosofia dello spirito jenese » e che caratterizza questa fase cruciale del pensiero hegeliano è la problematicità del rapporto fra l'individuo in quanto soggetto di bisogni egoistici e la società borghese, che deve giustificarsi come inveramento e piena realizzazione degli egoismi individuali. Il soggetto singolo — fermo nella sua irriducibile individualità — deve trapassare nel sociale non negandosi o sacrificandosi ma realizzando pienamente il soddisfacimento della propria singolarità. L'aporeticità di tale trapasso risiede nella contraddittorietà dei termini che devono essere mediati: individuo ed intero sociale costituiscono i due estremi di un processo estremamente problematico, il cui dipanarsi richiede ad Hegel un significativo affinamento del ' dispositivo ' dialettico.

La problematicità di questa conciliazione si rivela appieno nella prima « Filosofia » jenese (1803-1804), in cui la pretesa del soggetto singolo di elevarsi immediatamente all'universale sfocia nella disgregazione del tessuto sociale, che si frantuma sulla ' durezza ' della « lotta per il riconoscimento ».

Si verifica qui in un primo tempo una dialettica della coscienza, cioè l'aprirsi dell'individuo al mondo esterno, nel costituirsi del rapporto con la natura e con gli altri individui. Hegel si pone, in questo caso, dal punto di vista della coscienza singola, e segue fedelmente le varie fasi del suo schiudersi al mondo esterno.

Questa prima sezione, dedicata appunto alla coscienza, presenta un movimento dialettico attraverso il quale si cerca di far uscire la coscienza singola dalla sua solitudine, ponendola in rap-



porto con la natura e con le altre coscienze. Tale dialettica verrà ripresa e condotta a termine con la « Fenomenologia »[1]: qui invece il movimento si interrompe bruscamente con la lotta per il riconoscimento, che sancisce l'impossibilità di ogni rapporto interumano che sia basato sull'assolutizzazione dell'individuo. La dialettica graduale che porta dall'individuale all'universale subisce qui un salto qualitativo notevolissimo: il movimento ascensivo della coscienza si spezza sulla « durezza » del riconoscimento e da questo momento in poi è la struttura dell'universale a costituire il punto di partenza di una nuova dialettica, che scende dall'alto per determinare i modi dell'immanenza dei singoli alla totalità.

C'è quindi dialettica, movimento graduale, all'interno di ciascuna delle due sezioni — la « coscienza » e lo « spirito del popolo » —, ma non è dialettico il passaggio da una sezione all'altra, che è reso possibile solo dal rovesciamento della prospettiva iniziale. Conviene ora vedere più da vicino il movimento che si attua in queste due sezioni: la prima delinea l'itinerario di un superamento dialettico dell'individualità, vista da Hegel come elemento radicalmente nuovo che caratterizza la specificità del mondo moderno rispetto alla bella eticità dei Greci[2]. L'armoniosa totalità politica che egli ritrova nel mondo antico, attraverso la rilettura, che risale appunto al periodo di Jena, degli autori classici e in particolare di Aristotele, sembra contrastare in modo piuttosto stridente con la disorientante pluralità di valenze che si presenta invece nel mondo moderno[3]: Hegel sente drammati-

[1] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, pp. 328-347.
[2] Cfr. M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione* cit.
[3] Cfr. F. Barcella, *Contributo alla discussione marxista sulla dialettica. Economia e sociologia nello Hegel jenese*, « Rivista storica del socialismo », X (1967), n. 30, pp. 1-48. Il saggio di Barcella è salutare in quanto ridimensiona l'importanza delle valutazioni economiche di Hegel, ma, d'altra parte, trascura il contributo specifico di Hegel a questi problemi, contributo che non è quasi mai un approfondimento in senso specificamente economico, ma semmai una problematizzazione in senso filosofico. Di Barcella vd. anche *L'« Antike » in Hegel e altri scritti marxisti*, Urbino 1975, in partic. le pp. 101-185.
Per la comprensione delle *Realphilosophien* di Hegel è fondamentale il

camente la disgregazione politica della Germania [4], come elemento che mette profondamente in crisi quell'ideale di armonia e di totalità che egli persegue.

Da queste spinte contraddittorie, fra le quali non viene, per ora, trovata una mediazione efficace, deriva la struttura « spezzata » di questa « filosofia dello spirito ». La tensione della coscienza singola che anela all'universale non trova appagamento attraverso un percorso lineare: dopo che ha sperimentato le conseguenze negative del proprio operare, improvvisamente le si pone di fronte la forma piena dell'universale, che, dall'alto della sua compattezza, costringe la coscienza ad un ruolo decisamente subordinato.

Seguendo da vicino l'uscire della coscienza dalla sua iniziale solitudine, assistiamo in un primo tempo al suo schiudersi verso il mondo della natura. Il rapporto dell'individuo con la natura si configura in questa fase come consumo dei prodotti naturali per il soddisfacimento dei bisogni immediati. Questo primo rapporto con la natura comporta anche una forma di economia, e precisamente un'economia nella quale si produce esclusivamente in vista del consumo immediato, seguendo, con questo « autoconsumo », il cerchio fisiologico della natura [5].

In questa prima parte le categorie economiche si presentano sotto un aspetto prettamente individualistico, sono modi di rapportarsi dell'*individuo* verso il mondo esterno, ed implicano una relazione pratica di tipo ancora naturalistico.

testo di J. Habermas, *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla « Filosofia dello spirito jenese » di Hegel*, Milano 1975.

Sulle osservazioni economiche di Hegel cfr. infine Chamley, *Economie politique* cit., ID., *Notes de lecture* cit., e ID., *La doctrine économique de Hegel et la conception hégélienne du travail*, in *Hegel-Tage*, Urbino 1965, « Hegel-Studien », 4 (1969), pp. 857-878.

[4] La connessione esistente nel pensiero di Hegel nel periodo jenese fra la disgregazione politica della Germania e il principio della libera individualità che si manifesta in campo economico, è acutamente mostrata da D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza* cit.

[5] Cfr. G. De Cecchi, *Struttura dell'economia e organizzazione dello Stato nello Hegel di Jena*, in AA.VV., *Teoria politica e critica marxiana*, Padova 1977, pp. 207-256 (*ivi*, p. 218).



L'uomo differisce, nei suoi bisogni, dall'animale solo perché dilaziona nel tempo la soddisfazione del proprio bisogno e inserisce fra sé e il desiderio il lavoro e lo strumento: « La brama animale (*animalische*) è una coscienza animale (*tierisches*), in cui l'annientare si arresta, ed i membri della opposizione sono posti solo *in quanto sono da togliere* » [6]. L'immediata soddisfazione del bisogno implica cioè un rapporto con l'« oggetto-della-brama » tale che, nell'annullamento puro e semplice dell'oggetto attraverso il godimento, esso non viene in alcun modo « mediato », modificato, e pertanto si ripresenta continuamente. Il voler negare alla cosa ogni indipendenza si converte, contraddittoriamente, nella mancanza di indipendenza anche per il soggetto. Ecco allora che il desiderio umano deve realizzarsi diversamente da quello animale, deve passare attraverso la mediazione, in questo caso la « sospensione » del bisogno. « Il desiderio *umano, nel togliere stesso* deve essere ideale, deve essere tolto, l'oggetto, nella misura in cui viene tolto, (deve) altrettanto durare, ed il medio, come il durevole esser tolto di entrambi, (deve) esistere opposto ad entrambi » [7]. Il medio di cui parla Hegel è dato dallo strumento, che è superiore sia al soggetto che desidera sia alla cosa per il fatto che dura, persiste nel tempo e non si annulla nell'atto della mediazione: « Lo *strumento* è l'esistente medio razionale, l'universalità esistente del possesso pratico (...); esso si impianta nelle tradizioni, mentre tanto il desiderante quanto il desiderato solo in quanto individui esistono e muoiono; esso è un annientare tenuto a freno mediante la necessità, o un assolutamente esteriore » [8]. Lo strumento quindi è superiore perché si « impianta nelle tradizioni », sopravvive all'ingiuria del tempo e consente che il patrimonio pratico-tecnico dell'attività umana venga tramandato attraverso le generazioni, al di là degli individui, per i quali il ciclo della vita costituisce un invalicabile limite.

Hegel non insiste ulteriormente, in questo passo, sulla capacità

[6] G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito 1803-04*, in *Filosofia dello spirito jenese* cit., p. 75. (D'ora in poi cit. come *J.R.I.*).

[7] *Ibidem*.

[8] *Ivi*, pp. 76-77.

mediatrice dello strumento — tema che pure egli sviluppa ampiamente in altre circostanze [9] —; egli si limita qui a rilevare che la relativa stabilità, che viene conferita all'economia grazie al tramandarsi delle modalità del processo lavorativo, consente di conferire maggiore stabilità anche ai rapporti interumani, che si consolidano con la costituzione della famiglia.

Il rapporto fra uomo e natura, quale viene delineato attraverso questi primi tratti economici, è un rapporto in cui è la natura ad avere un ruolo dominante, in quanto un'economia fondata esclusivamente sulla produzione in vista del consumo immediato non consente all'uomo di indurre alcuna modificazione significativa nella natura stessa. L'uomo è completamente soggetto alla natura, così come lo è l'animale; rispetto a questo ultimo egli ha soltanto una certa abilità pratica, che gli consente di lavorare con uno strumento. Nello strumento sono sedimentate allo stato di latenza, pronte a risvegliarsi di fronte a chi sappia servirsene, determinate attitudini pratiche, che si sono rivelate utili per semplificare il lavoro; ma, con ciò, siamo ben lontani dall'utilizzazione della scienza, come *corpus* teoretico dotato di una coerenza logica interna, ai fini dell'economia. Di questo uso « produttivo » della scienza Hegel avrà sentore solo quando si troverà a fare i conti con l'economia capitalisticamente organizzata, che « aggredisce » la natura piuttosto che rimanere soggetta ad essa. Per ora egli si limita all'analisi di un'economia basata sul circolo fra produzione e consumo, e da questa economia naturalistica passa subito alla sfera familiare, alla « terza potenza del possesso e della famiglia » [10]. Sembra necessario qui interrogarsi sul significato di questa mediazione logica, sul perché si passi direttamente dallo strumento alla famiglia. Il passaggio sembra per la verità piuttosto brusco: ci si allontana dal lavoro e dallo strumento, determinazioni economiche, anche se viste per la verità soprattutto sotto un aspetto naturalistico ed astorico, per arrivare all'ambito sentimentale e privato dell'amore e della famiglia.

[9] Cfr. *ivi*, p. 126.
[10] Cfr. *ivi*, p. 77.



Ma questa mediazione appare più conseguente se consideriamo il ruolo della famiglia nel mondo antico: la sfera familiare, domestica, l'ambito dell'« οἶκος » costituisce nel mondo antico la sfera economica, che non ha ancora quell'ampiezza e complessità che essa acquista con l'autonomizzarsi della moderna ' società civile ', ma che è limitata semplicemente all'amministrazione della casa. Hegel ha sicuramente presente questo tipo di relazione economica che caratterizza il mondo antico e, in questa parte della *Jenenser Realphilosophie I*, sembra attenervisi in maniera sostanziale.

Gli economisti inglesi per ora non portano alcun contributo alla visione hegeliana, che sembra, in questa parte, limitarsi a ridurre il lavoro alla relazione immediata con il bisogno e il consumo all'interno della sfera domestica, privata, secondo una concezione ' classica '. D'altra parte il rapporto familiare che Hegel ci presenta non è totalmente l'ambito domestico come lo concepivano gli antichi, ma è un punto d'incontro estremamente interessante fra la concezione antica della famiglia, che è di tipo economico, e quella moderna, che la concepisce invece come rapporto essenzialmente sentimentale, affettivo [11].

Fino ad ora le determinazioni economiche che vengono esaminate sono quelle riguardanti il rapporto diretto fra produzione e consumo, secondo uno schema molto semplificato rispetto alle modalità concrete del lavoro: è significativo il fatto che Hegel tratteggi la produzione come strettamente legata alla soddisfazione del bisogno individuale e la veda, almeno in un primo momento, entro un'ottica naturalistica, propria di una società che possiamo definire genericamente antica e in ogni caso precapitalistica.

La sfera della produzione rimane in Hegel, almeno in queste lezioni del 1803-1804, collocata nel mondo antico, mentre « scomparirà » nel mondo borghese per lasciar posto quasi esclusiva-

[11] L'evoluzione del concetto di famiglia e soprattutto la progressiva dilatazione dell'ambito economico nel passaggio dal mondo antico a quello moderno è accuratamente esaminata da M. Riedel, sotto la voce « Gesellschaft, burgherliche » dal II tomo di *Geschichtliche Grudbegriffe*, Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1975.

mente alla sfera dello scambio [12]: la sostanziale eterogeneità di queste due sfere — produzione e circolazione — condurrà alla sovrapposizione del piano dello scambio come sfera della socializzazione e della mediazione al piano individualistico della produzione. Quest'ultima, confinata in uno spazio astorico e naturalistico, verrà fagocitata, nel mondo moderno, dalla sfera della circolazione, e non lascerà più trasparire i rapporti di dominio che si situano all'interno della produzione.

In tal modo questa concezione hegeliana esprime un movimento reale che si svolge nell'economia capitalistica, la tendenza ad occultare nello spazio omogeneo dello scambio le disuguaglianze ed i rapporti di dominio che possono essere evidenziati solo all'interno della produzione. Quest'ultima viene inoltre delineata, attraverso i pochi cenni che Hegel qui dedica ad essa, come una produzione a carattere spiccatamente individualistico.

Dal punto di vista conoscitivo a tale individualismo corrisponde un sapere limitato e finito. Quest'economia di tipo familiare produce infatti la conoscenza artigianale come forme specifica del proprio sapere: alla scarsa complessità dell'economia fa riscontro il sapere dell'artigiano, che si limita a produrre i beni necessari alla famiglia, valendosi dell'ausilio dello strumento. Il soddisfacimento di ogni bisogno è ancora quasi totalmente immediato: Hegel non sviluppa ancora qui la *logica* del lavoro, che pure viene esattamente descritta come sospensione, momentanea ' rimozione ' del bisogno al fine di una sua più compiuta soddisfazione. Il lavoro ' insegna ' qual è la via per consentire un pieno appagamento dei bisogni: non il consumo cieco e immediato, ma la mediazione costituita dal lavoro. Il lavoro dovrebbe pertanto produrre, secondo questa stessa logica, ulteriori mediazioni, altre sospensioni dei bisogni individuali per dar vita ad un più complesso « sistema dei bisogni ».

Per ora invece la mediazione che costituisce l'essenza stessa

[12] La dimensione prevalentemente naturalistica della produzione nella concezione hegeliana è rilevata da G. De Cecchi, *Lavoro, valore e scambio nello Hegel di Jena*, « Aut-aut », 152-153 (1976), pp. 212-219.



del lavoro, il suo ' senso ', si riversa direttamente nella famiglia, che è al tempo stesso la causa e il luogo di fruizione del lavoro del singolo. La famiglia, come totalità che raccoglie in sé l'individualità dei suoi membri, rappresenta una prima forma di superamento della singolarità del soggetto. Nella famiglia infatti ciascuno acquista coscienza della propria totalità e sente il bisogno di farsi riconoscere da un'altra totalità che egli stesso riconosca come tale: « Questo è in generale il reciproco *riconoscere* (*Anerkennen*), e noi vediamo, come questo riconoscere può esistere semplicemente in quanto tale, in quanto il porre di sé come di una totalità singola della coscienza in un'altra totalità della coscienza » [13]. Il riconoscimento può attuarsi quindi soltanto fra coscienze che si riconoscano reciprocamente come totalità: è posta l'esigenza di un riconoscimento totale, assoluto della singolarità, ma tale esigenza porta con sé una ineliminabile contraddizione. Infatti ciascuna singolarità identifica immediatamente se stessa con il proprio possesso, per cui la più piccola violazione del possesso viene interpretata come offesa alla totalità dell'individuo.

« Mediante la necessaria violazione, che deve condurre al riconoscere, entrambi sono nella condizione di porre sé reciprocamente in quanto negativi, assoluti singoli, totalità; in quanto ognuno di fatto esclude l'altro, toglie il possesso a sé strappato nella violazione, egli offende parimenti l'altro; egli nega nell'altro qualcosa, che egli poneva come il proprio » [14].

È proprio la violazione nel possesso che conduce alla lotta per il riconoscimento, la quale rivela qui la sua assoluta contraddittorietà, in quanto ciascuna coscienza, nel volersi affermare come totalità, è portata ad annullare l'altra coscienza, per cui l'esigenza di assoluto riconoscimento porta all'impossibilità del riconoscimento stesso, in quanto una delle due coscienze viene soppressa e viene quindi a mancare per entrambe la possibilità di esser

[13] Hegel, *J.R.I.*, p. 82.
[14] *Ivi*, p. 84. Sul tema del ' riconoscimento ' cfr. F. Chiereghin, *Hegel a Jena. La concezione dello stato prima della Fenomenologia*, « Verifiche », 1976, pp. 163-200.

riconosciute: l'una infatti rimane sola, senza un possibile termine di confronto, l'altra, nel tentativo di porsi come totalità, distrugge la propria stessa vita.

È molto significativo il fatto che Hegel mostri che la lotta per il riconoscimento, che ha un esito così negativo e drammatico, è originata dalla mancanza di limitazioni nel possesso di ciascuno: il possesso non giuridicamente riconosciuto, che non sia cioè ' proprietà ', finisce col precludere « la possibilità di ogni possesso e piacere »[15]. Ecco allora che solo la proprietà privata « riconosciuta » socialmente all'interno dello « spirito del popolo » sarà in grado di evitare questo scontro mortale a cui conduce il principio individualistico.

L'esito drammatico della lotta per il riconoscimento rivela quindi il senso di questa sezione della *Filosofia dello spirito jenese*: partendo dall'individuo autonomo, che arroga a sé valore di totalità assoluta, non è possibile pervenire a nessuna forma di convivenza sociale. Di conseguenza è necessario abbandonare il punto di partenza individualistico, e assumere, come struttura portante del rapporto fra i singoli, l'intreccio della prospettiva universale con il lavoro diviso, intrinsecamente sociale.

## I.2. *Lo « spirito del popolo »: aspetti sociali dell'economia e del sapere*

Nella sezione dedicata allo « spirito del popolo » il punto di vista delle totalità è presupposto fin da principio come acquisizione certa: dal momento che la sezione precedente si concludeva con la constatazione dell'impossibilità di ogni convivenza sociale, lo scarto fra le due parti appare notevole. Si assiste qui, in un certo senso, ad un capovolgimento della prospettiva iniziale: mentre precedentemente c'era un movimento ascensivo dall'individuale all'universale, ora il movimento si inverte. Infatti adesso è lo « spirito del popolo » il punto di partenza da cui discendono i rapporti sociali fra gli individui: ciò in conformità al principio aristotelico secondo cui « il tutto precede per natura le parti ».

[15] *Ivi*, p. 85.



L'universale tiene pertanto in condizione di sostanziale dipendenza i singoli, e il movimento dialettico che ha luogo al suo interno è un movimento circolare che solo momentaneamente consente agli individui di allontanarsi dalla piena struttura della totalità: « Lo spirito assoluto di un popolo è l'elemento assolutamente universale, l'etere, che (ha) assunto in sé tutte le coscienze singole, *l'assoluta, semplice*, vivente, *unica sostanza* »[16]. La concezione dell'universale che ci troviamo di fronte è quindi ancora piuttosto immobilistica[17], e questa staticità è conseguenza della conformità dell'universale alla concezione politica aristotelica.

Ma, proprio nel momento in cui l'influenza della concezione aristotelica e della politica classica sembrano determinare interamente la struttura dello « spirito del popolo », si manifesta l'apporto decisivo dell'economia politica, che conferisce articolazione e mobilità alla granitica compattezza dell'universale. Vengono utilizzati qui con notevole ampiezza i risultati della riflessione hegeliana sull'economia politica, che consentono ad Hegel di conferire anche ai ' bisogni ', legati all'egoismo individuale, una connotazione intrinsecamente sociale.

Tuttavia questo inserimento dell'economia politica nella dimensione sociale si verifica solo dopo che l'universalità dell'intero è già stata conquistata grazie allo spirito del popolo: in tal senso l'economia, anziché essere il motore della socializzazione degli individui, viene piuttosto illuminata dall'universalità che compete al popolo, e di conseguenza ' redenta ' dall'irriducibile individualismo che è il suo ' peccato d'origine '. L'individuo nella sua pretesa di assolutezza viene infatti interamente ' negato ' in quanto singolo per poter accedere al ' popolo ': « Il singolo (deve non solo) rinunciare ad una parte della sua libertà, bensì deve rinunciare interamente (a se stesso) »[18]. La logica dell'egoismo indivi-

[16] Hegel, *J.R.I.*, p. 91.
[17] Cfr. R. Bodei, *Differenze nel concetto hegeliano di società civile*, in AA.VV., *Società politica in Hegel, Marx e Gramsci*, Padova 1977, pp. 23-44: « A partire dal 1805 Hegel (...) *procede da* (...) una concezione immobilistica dello « spirito del popolo » (...) ad una concezione dinamica dello spirito » (*ivi*, p. 37).
[18] Hegel, *J.R.I.*, p. 89.

duale, che per soddisfarsi rinuncia all'immediato appagamento e promuove la mediazione costituita dal lavoro, viene qui sviluppata solo parzialmente: essa trova posto all'interno di una struttura universale già costituita.

Questa stessa struttura è infatti la vera fonte dell'universalità dell'intero sociale che in essa trova posto; può così ricomprendere al proprio interno tutte le ' potenze ' precedenti, conferendo ad esse valore sociale. La stessa economia, relegata antecedentemente nell'ambito domestico perché ritenuta, nella sua tendenza espansiva, un possibile elemento di squilibrio [19], viene ora reinterpretata come fattore di socializzazione. Questa capacità di interazione sociale le compete però grazie alla sua immanenza alla totalità etica piuttosto che grazie alla sua intrinseca capacità socializzatrice. « Il *lavoro* e il *possesso* diventano nel popolo immediatamente un altro da ciò che sono nel loro concetto. Il lavoro per sé si volge al bisogno del *singolo in quanto tale*; così come il possesso è semplicemente di un singolo; il *lavoro* diventa — così come il possesso — nella sua stessa singolarità un lavoro universale » [20]. Il lavoro e il possesso, in quanto ricompresi all'interno dello spirito del popolo, *diventano* in esso altro da ciò che erano precedentemente; solo in quanto immanenti al popolo essi sono elementi sociali, non in quanto la socialità sia loro costitutiva.

Nonostante questo, il contributo dell'economia politica è determinante nel delineare l'articolazione dell'intero sociale. L'incontro con gli economisti, e in particolare con A. Smith, è un fatto fondamentale in questa fase del pensiero hegeliano: viene sviluppato soprattutto il tema della divisione del lavoro e, su questa base, Hegel rileva che, nella sua forma moderna, borghese, l'economia richiede necessariamente un rapporto fra gli individui che li faccia uscire dal loro isolamento. Emerge inoltre fin d'ora, anche se non così risolutamente come nelle successive lezioni jenesi, la centralità della sfera dello scambio, in cui maggiormente si evidenzia il carattere ' sociale ' dell'economia: « La soddisfazione dei

[19] Cfr. De Cecchi, *Struttura dell'economia* cit., pp. 217-222.
[20] Hegel, *J.R.I.*, p. 95.



bisogni è una dipendenza universale di tutti dell'uno dall'altro » [21].

Nello spazio della circolazione si inscrive il movimento di reciproca interazione che prelude alla pienezza della loro appartenenza al ' popolo ', mentre l'economia antica, essendo strutturata secondo lo schema produzione-consumo, lasciava al singolo solo la cura del proprio interesse privato: ora invece « il *lavoro*, che si volgeva al bisogno di un singolo, diventa in se stesso (...), anche (se) si volge solo al suo bisogno, un lavoro universale » [22].

In questo senso, in quanto coglie puntualmente l'universalità del sistema economico capitalistico, soprattutto nella dimensione dello scambio, Hegel apporta un contributo positivo alla concezione smithiana: anche in virtù del suo approccio « universale » — il popolo — al tema dell'economia, egli è attento soprattutto all'insieme del processo, al suo costituirsi come sistema di universale interdipendenza. Grazie a questo suo atteggiamento nei confronti delle determinazioni economiche, Hegel, nonostante la parziale incomprensione di alcune categorie, acquista coscienza dell'autonomia e totalità dell'economia borghese forse in misura maggiore di quanto faccia lo stesso Smith [23].

Inoltre l'incontro con Smith, se è decisivo ai fini dell'articolazione della totalità politica, è altrettanto essenziale nel determinare un mutamento profondo nel rapporto uomo-natura. Una totale dipendenza dell'uomo dalla natura, per ciò che riguarda la qualità dei bisogni ed il loro soddisfacimento, era il risultato dell'economia nella sezione precedente. Ora invece, anche se il singolo rimane ancora in parte soggetto al mondo naturale, lo « spirito del popolo », l'universale, si emancipa sempre più da questa dipendenza ed acquista anzi potere sulla natura.

Nello stesso processo lavorativo l'individuo non è più disarmato

[21] *Ivi*, p. 97.
[22] *Ivi*, p. 95.
[23] In tale direzione si muove il recente contributo di Fistetti, *Critica dell'economia e critica della politica* cit. Fistetti rileva che « Hegel, a livello dell'ideologico, riesce a cogliere perspicuamente talune connotazioni occultate dal campo economico, anche se l'oggetto del suo discorso non è di pertinenza economica » (*ivi*, p. 59). Di Fistetti vd. anche *Il problema Hegel e la comprensione del presente*, « Critica marxista », 2 (1974), pp. 184-191.

davanti alla natura, ma si presenta di fronte ad essa forte della propria conoscenza: la conoscenza della natura si converte quindi in capacità di dominio su di essa.

Infatti il punto di partenza del lavoro del singolo è l'universale, la conoscenza dei modi di appropriazione della natura che l'umanità ha accumulato nel corso del tempo, il patrimonio di conoscenze tecnico-scientifiche che costituiscono la base del lavoro non più come istinto ma come atto razionale: « v'è *un modo universale*, una regola per ogni lavoro, che è qualcosa di essente-per-sé, appare come un esteriore, come natura inorganica, e deve essere *appresa*; ma questo universale è per il lavoro la vera essenza, e la naturale non-abilità deve superarsi nell'apprendimento dell'universale. Il lavoro non è un *istinto*, bensì un atto razionale (*Vernunftigkeit*), che nel popolo si fa un universale, e perciò è opposto alla singolarità dell'individuo, che deve superarsi »[24]. Il sapere scientifico-tecnico mostra già qui il suo potere e la sua importanza nel mondo moderno. Ciascuno, apprendendo le regole del proprio lavoro, partecipa all'universalità della conoscenza scientifica, e può a sua volta contribuire ad accrescere il patrimonio comune: « Di fronte all'abilità universale *si pone il singolo come un particolare*, si distingue da essa e si fa più abile degli altri, inventa strumenti più idonei; ma quello che nella sua abilità particolare è un vero universale, è l'*invenzione* di un universale; e *gli altri lo apprendono*, tolgono la sua particolarità, e l'invenzione diventa immediatamente bene universale »[25].

Mentre all'economia individualistica, esaminata nella sezione precedente, era legato un sapere limitato e diviso, l'economia borghese pienamente sviluppata produce un sapere ad essa adeguato. Superando l'abilità artigianale dell'individuo, l'economia moderna richiede « altre teorie e altre scienze » che possano colmare il divario esistente fra la natura immediata e la « seconda natura », il sistema di dipendenza reciproca costituito dall'economia. Il sapere adeguato alla società borghese sviluppata è

[24] Hegel, *J.R.I.*, p. 95.
[25] *Ivi*, p. 96.



universale non solo e non tanto per i propri contenuti quanto piuttosto per l'universalità che esso acquisisce grazie al suo uso sociale e alla mediazione economica. L'universalità è la forma costitutiva del sapere che viene prodotto nella società borghese.

Per rendersi conto del significato specifico che questa universalità assume nel pensiero hegeliano, può essere utile richiamare qui, come termine di paragone, un'osservazione di A. Smith riguardo all'invenzione di nuovi ritrovati tecnici: « Osserverò quindi soltanto che l'invenzione di tutte quelle macchine, mediante le quali il lavoro è tanto abbreviato e facilitato, sembra essere stata originariamente dovuta alla divisione del lavoro. Gli uomini sono molto maggiormente atti a scoprire metodi più facili e pronti per raggiungere qualsiasi scopo, quando tutta l'attenzione della loro mente è diretta verso quel singolo scopo, che quando è dissipata tra una grande varietà di oggetti »[26]. La possibilità di progresso della conoscenza tecnica all'interno del processo lavorativo, considerata da Smith una conseguenza della divisione del lavoro, è per Hegel, analogamente, frutto del particolarizzarsi dell'« abilità universale ». Per Hegel, quindi, l'insieme delle conoscenze separate e settoriali all'interno del lavoro diviso costituisce in qualche modo un « universale »: universale è infatti la totalità delle conoscenze, anche se questa universalità è tale dal punto di vista dell'intera società e non dal punto di vista del singolo.

[26] A. Smith, *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, tr. it. di A. Campolongo, Torino 1948, p. 13. Per una informazione generale sul pensiero di Smith e degli economisti classici vedi M. Blaug, *Storia e critica della teoria economica*, tr. it., Torino 1970; M. Dobb, *Storia del pensiero economico. Teorie del valore e della distribuzione da Adam Smith a oggi*, tr. it. di F. Grillenzoni e C. Argenti, Roma 1974; R. Lekachman, *Storia del pensiero economico*, tr. it. di L. Occhionero, Milano 1971. Sul pensiero di Smith in particolare vedi L. Calabi, *Adam Smith e la costituzione dell'economia politica*, « Critica marxista », 3-4 (1976), pp. 213-253; S. Hollander, *La teoria economica di Adam Smith*, tr. it., Milano 1967; S. Kaushil, *L'analisi del valore in Adam Smith*, in *L'economia classica. Origini e sviluppo (1750-1848)*, a cura di R. Faucci e E. Pesciarelli, Milano 1976, pp. 133-146; G. Pietranera, *La teoria del valore e dello sviluppo capitalistico in Adamo Smith*, Milano 1963 e N. Rosenberg, *La divisione del lavoro in Adam Smith: due concezioni o una?*, in *L'economia classica* cit., pp. 147-162.

C'è però una differenza sostanziale fra i due autori nel modo di accostarsi al problema: quella che in Smith è semplicemente la constatazione d'un dato di fatto — chi si applica a un solo lavoro può più facilmente arrivare a migliorarlo —, provoca in Hegel la deduzione del carattere universale del sistema che consente la divisione del lavoro. Smith si attiene all'osservazione empirica delle molte conoscenze particolari che contribuiscono a rendere via via più semplice il processo lavorativo; Hegel vede invece la somma di queste cognizioni come una conoscenza universale. Questa trasformazione dell'osservazione smithiana è indicativa del modo in cui Hegel recepisce tutte le categorie dell'economia politica; egli cerca di vedere i loro rapporti dall'alto, dal punto di vista dell'intero sistema. Il punto di partenza universale — lo « spirito del popolo » — gli consente qui di cogliere il carattere complessivo della conoscenza che sta alla base della produzione moderna, mentre per l'economista scozzese queste cognizioni conservano un carattere puramente episodico.

All'interno dell'universale le conoscenze sparse acquistano carattere sistematico, al punto che esse vengono tratte da una scienza o da un sistema di scienze: « Il riconoscimento del lavoro e dell'abilità percorre nell'universale proprio il movimento circolare, che ha percorso nel singolo mediante l'apprendimento »[27].

Questa universale conoscenza tecnica costituisce un elemento di dominio, dà all'uomo la possibilità di inserire all'interno dei meccanismi naturali un mondo che egli stesso produce, il mondo dello strumento e della macchina. Indubbiamente la considerazione hegeliana della macchina non è del tutto positiva; al tempo stesso in cui essa consente all'uomo una liberazione dalla coazione naturale, da un rapporto con la natura di cui è la natura stessa ad indicare la direzione, essa conduce il singolo ad una soggezione ancora maggiore verso il proprio lato naturalistico, verso i propri bisogni, in quanto lo costringe a lavorare di più per sopperire alla diminuzione di valore del proprio lavoro[28].

[27] Hegel, *J.R.I.*, p. 96.
[28] Cfr. *ivi*, pp. 96-97.



Tuttavia, nonostante questo esito contraddittorio che l'uomo ottiene nei confronti della natura con il perfezionare lo strumento del proprio lavoro come macchina, la valutazione hegeliana dell'intero processo non può essere che positiva[29]: infatti con la macchina l'individuo è nuovamente soggetto alla natura, ma ad una natura che egli stesso ha contribuito a formare, è soggetto ad un mondo che è una sua autoproduzione: ciò che lo domina ormai non è più la naturalità immediata del suo bisogno, ma è l'« animale selvatico », la sfera economica che egli stesso ha prodotto.

La valutazione sostanzialmente positiva del rapporto che l'uomo istituisce con la natura attraverso la complessità del sistema economico è testimoniata dalle osservazioni di Hegel sulla divisione del lavoro. Qui egli fa risaltare l'universalità delle connessioni e la completa interdipendenza che si stabilisce entro tale meccanismo: « Tra il sistema dei bisogni del singolo e la sua attività per essi appare il lavoro di tutto il popolo, e il lavoro di ognuno è, riguardo al *suo contenuto, un lavoro universale per i bisogni di tutti*, così come *per l'adeguatezza alla soddisfazione di tutti i suoi bisogni* »[30].

È proprio in rapporto a questa universale dipendenza che troviamo l'unico accenno di Hegel al concetto di valore, che in Smith ha un'enorme importanza, soprattutto a causa delle contraddizioni in cui egli incorre fra valore come ' lavoro contenuto ' e valore come ' lavoro comandato ', contraddizione che in qualche modo consente di recuperare, all'interno della sua teorizzazione, l'origine del plusvalore[31].

Si può dire che la tematica del valore sia completamente estranea ad Hegel il quale ne ha in un certo modo coscienza solo come unità di misura necessaria ai fini dello scambio, come valore

[29] Sul carattere assolutamente non eversivo delle considerazioni economiche di Hegel nelle *Realphilosophien I e II* vedi D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza* cit., pp. 119 ss.
[30] Hegel, *J.R.I.*, p. 97.
[31] Cfr. K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, tr. it. di E. Conti, Torino 1954, pp. 130 ss.

che viene attribuito ad un prodotto non in quanto soddisfa il bisogno del singolo, ma in base a una sua valutazione sociale; « cioè il lavoro ha un *valore*: il suo lavoro e il suo possesso non sono ciò che sono per lui, ma ciò che sono per tutti »[32]. In questo senso il ' valore ' hegeliano può essere semmai avvicinato allo smithiano « labour commanded », non in quanto Hegel abbia qui effettivamente presente questo concetto di Smith, ma in quanto entrambe queste forme di valore, quella di Hegel e quella di Smith, competono esclusivamente alla sfera dello scambio, della circolazione[33].

Ma, mentre Smith penetra in parte nella sfera della produzione con il concetto di lavoro contenuto, Hegel rimane sempre entro l'ottica della circolazione, che, nella sua analisi dell'economia borghese, fagocita completamente la sfera della produzione, la quale rimane quindi confinata entro il quadro naturalistico presentato nella sezione precedente della *J.R.I.* Il fatto che lo sguardo di Hegel non sappia penetrare al di là del movimento della circolazione è confermato anche dall'importanza da lui attribuita alla forma fenomenica del valore, il denaro, che viene celebrato come « concetto universale » di tutte le cose: « Il *denaro* è questo concetto materiale, esistente, la forma dell'unità o della possibilità di tutte le cose del bisogno »[34].

La dilatazione del movimento dello scambio serve in tal modo ad Hegel per dimostrare l'avvenuta socializzazione dell'individuo all'interno della società borghese. La lotta per il riconoscimento, che conduceva drammaticamente alla morte di uno dei contendenti, non può più verificarsi all'interno della totalità moderna.

[32] Hegel, *J.R.I.*, p. 97.
[33] Cfr. Marx, *Storia delle teorie economiche* cit., p. 136: « L'accento si posa qui sul cambiamento introdotto dalla divisione del lavoro: sul fatto, cioè, che la ricchezza non consiste più nel prodotto del proprio lavoro, ma nella quantità di lavoro altrui che questo prodotto può comandare, nella quantità di lavoro sociale che esso può comprare, quantità che è determinata dalla quantità di lavoro contenuta nel prodotto stesso. In realtà qui è contenuto soltanto il concetto dello scambio, per cui la mia ricchezza è determinata dal mio lavoro solo in quanto lavoro sociale, il cui prodotto quindi può comandare una quantità eguale di lavoro sociale ».
[34] Hegel, *J.R.I.*, p. 100.



Infatti il possesso non è più espressione della totalità del singolo, perché la persona ha un valore che è distinto da quello della sua proprietà; mentre precedentemente il singolo si identificava immediatamente con il proprio possesso, ora la persona ha una dignità autonoma[35].

La sfera dello scambio, che rende necessario il rapporto fra i singoli, è pertanto l'aspetto dominante dell'economia borghese così come ci viene presentata da Hegel. La dimensione della produzione e quella del consumo sono sì presenti, ma ruotano costantemente intorno a quella della circolazione e da essa dipendono. Si veda, ad esempio, come Hegel recepisce l'indicazione smithiana dell'aumento della produttività in conseguenza della divisione del lavoro: « *La divisione del lavoro accresce la quantità del prodotto* »[36], dice il filosofo tedesco ricalcando fedelmente Smith; ma subito dopo aggiunge: « Ma in questo stesso rapporto, come aumenta la quantità prodotta, così decade il valore del lavoro »[37]. Constatare la diminuzione del valore del lavoro significa fare attenzione al suo significato sociale, all'aspetto per cui il lavoro, come ogni altra merce, rientra nell'ambito della circolazione. Infatti solo in quanto è in grado di mediare il bisogno di ciascun individuo con i bisogni degli altri membri della società, il lavoro si lascia attribuire un valore: « il lavoro di ognuno è, riguardo al *suo contenuto, un lavoro universale per i bisogni di tutti*, così come *per l'adeguatezza alla soddisfazione di tutti i suoi bisogni*, cioè il lavoro ha un *valore* »[38].

Hegel constata quindi immediatamente il significato sociale dell'aumento della produttività, passa cioè senz'altro dalla sfera della produzione a quella della circolazione.

Il ruolo di primo piano accordato alla sfera dello scambio, e l'attenzione costante per il processo nella sua totalità piuttosto che per i singoli che in esso sono coinvolti, consentono ad Hegel

[35] Cfr. *ibidem*.
[36] *Ivi*, p. 98.
[37] *Ivi*, p. 99.
[38] *Ivi*, p. 97.

di cogliere gli squilibri di questo « sistema di comunità e di dipendenza reciproca »[39].

La crescita smisurata della circolazione e il suo relativo autonomizzarsi rispetto ai bisogni reali dei singoli possono provocare infatti conseguenze disastrose per grandi masse di lavoratori: « *La connessione del singolo tipo di lavoro* con l'intera massa infinita dei bisogni diventa del tutto inafferrabile e una *dipendenza cieca*, sì che una lontana operazione spesso blocca improvvisamente il lavoro di un'intera classe di uomini, che con esso soddisfacevano i propri bisogni, lo rende superfluo ed inutile »[40].

Il dominio della circolazione si manifesta anche nella capacità che essa ha di condizionare il consumo, rendendo necessarie per gli individui quelle ' comodità ' che normalmente essi non ricercano: « l'assimilazione della natura diviene a sé una maggiore comodità mediante l'inserimento di membri intermedi, così questi gradi dell'assimilazione sono divisibili all'infinito »[41].

Siamo così ritornati dalla produzione al consumo: ma un ruolo decisamente egemone su questi due momenti è svolto dalla sfera mediatrice, quella della circolazione.

## I.3. *La logica della mediazione*

Fino alle lezioni jenesi del 1803-1804 la recezione hegeliana dell'economia rimane sostanzialmente ambigua: Hegel accetta ed anzi approfondisce i temi dell'economia politica classica, riferendosi in particolare a Smith, ma sviluppa la logica borghese della mediazione solo all'interno dell'universalità dello « spirito del popolo ». L'economia è intesa ancora come un « animale selvatico » che ha bisogno di « un continuo e rigido dominio ed addomesticamento »[42]: pertanto la sua espansione ed il suo pieno sviluppo sono consentiti solo come articolazioni di un intero già saldamente costituito nella sua struttura universale.

[39] *Ivi*, p. 100.
[40] *Ivi*, p. 99.
[41] *Ibidem*.
[42] Cfr. Hegel, *J.R.I.*, p. 100.



Tuttavia l'inserimento dell'economia moderna nel rapporto fra individuo e società ha consentito ad Hegel di individuare nella logica del lavoro — ' sospensione ' del bisogno ai fini del soddisfacimento — il luogo di fondazione della dialettica che consente l'*Aufhebung* dell'individuo a favore dell'intero sociale.

La negazione che l'individuo fa di se stesso per essere accolto nel popolo è pur sempre una rinuncia: ma si tratta di una rinuncia richiesta e prodotta dagli stessi bisogni individuali, dalla loro propria intenzione[43]. La dialettica in questo caso è veramente esplicitazione delle qualità e delle relazioni immanenti all'oggetto-al bisogno: è infatti nella natura del bisogno « sacrificarsi » momentaneamente, interrompere la continuità fra sé e l'appagamento, inserendo, come momenti intermedi, il lavoro e lo strumento. Soddisfazione tramite la rinuncia, appagamento tramite la mediazione: questa è la *logica* dei bisogni che Hegel sviluppa con piena consapevolezza nella *Filosofia* jenese del 1805-1806. La rinuncia finalizzata ad un più completo appagamento è la via indicata e percorsa dal bisogno individuale per entrare in tutta la sua pienezza nell'intero sociale. La società si giustifica solo in quanto soddisfa — attraverso le più complesse mediazioni — i bisogni individuali che l'hanno prodotta.

La ' mediazione ' è quindi il tratto caratteristico della società borghese non solo sotto l'aspetto economico ma anche da ogni altro punto di vista: non si dà più in essa alcun rapporto immediato fra gli individui — foriero di morte a causa della lotta per il riconoscimento[44] —, ma si danno solamente rapporti ' mediati '. La totalità borghese si configura come un complesso di rapporti ciascuno dei quali presenta un momento intermedio: nell'intricata rete di tali rapporti il « filo d'Arianna » è dato dalla logica del lavoro, che richiede sempre ulteriori mediazioni. Sono proprio

[43] Cfr. Cacciari, *Dialettica e critica del politico* cit., pp. 30-31: « Il bisogno produce il lavoro, il *duro* lavoro; esso toglie l'immediato bisogno nel riconoscimento del *sistema* dei bisogni, della loro universale mediazione » (*ivi*, p. 31).
[44] Cfr. Hegel, *J.R.I.*, pp. 82-87.

queste mediazioni a costituire la struttura portante del rapporto fra gli individui nella sua dimensione sociale.

Sulla semplice base dell'essenza interiore di ciascun individuo non sarebbe possibile infatti alcuna forma di convivenza sociale, perché la totalità dell'individuo non potrebbe essere colta dagli altri, e pertanto non vi sarebbe alcun elemento comune, alcun ' linguaggio ' comprensibile a tutti, sulla base del quale sia possibile impostare un rapporto. Qualora invece vi sia un elemento che il singolo pone al di fuori di sè come sua espressione, secondo un metro che sia comune a tutti e che tutti comprendano, allora è possibile una convivenza sociale. In tal modo va perduta buona parte della ricchezza e complessità dell'individuo, in quanto l'aspetto che egli esteriorizza per renderlo comprensibile agli altri è solo una parte di sè, e per di più solo una parte cristallizzata e statica, ma, d'altro canto, questa mediazione risponde perfettamente alla necessità che l'individuo ha di *Aufheben* la propria singolarità assoluta.

L'insieme delle mediazioni che coinvolgono la parte oggettiva ed esteriore degli individui è costituita, dal punto di vista economico, dalla sfera dello scambio, che consente la mediazione fra i prodotti della divisione del lavoro e la soddisfazione dei bisogni dei singoli: « Tra questi molteplici, astratti prodotti deve ora *aver luogo un movimento* mediante il quale essi diventano di nuovo il bisogno *concreto*, cioè il bisogno del singolo; questo diviene un soggetto, che contiene in sé molti bisogni [al margine: determinatezza in se stessa, (il) ritornare nella singolarità] »[45]. Hegel si rappresenta quindi la sfera dello scambio come un movimento che media fra loro gli elementi atomistici che compongono la società, come un ' sillogismo ' che unisce i termini che il ' giudizio ' divideva: « Il giudizio, che li analizzava, li opponeva

[45] G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese 1805-06*, in *Filosofia dello spirito* cit., pp. 147-148. (D'ora in poi cit. come *J.R.II.: Jenenser Realphilosophie II*). Su questa parte della filosofia jenese cfr. B. Romano, *Riconoscimento e diritto. Interpretazione della Filosofia dello spirito jenese (1805-1806) di Hegel*, Roma 1975 e M. D'Abbiero, *Moralità ed eticità nella « Realphilosophie II »*, « Giornale critico della filosofia italiana », 1975, pp. 222-262.



a sé come astrazioni *determinate*; la loro universalità, a cui esso si eleva, è l'*uguaglianza* di essi stessi ovvero il *valore* »[46].

La dimensione dello scambio, cioè della ' mediazione ', assume un ruolo dominante in un sistema sociale caratterizzato dalla divisione del lavoro, un sistema in cui ciascuno lavora ' astrattamente '. In Hegel il lavoro astratto è il risultato della corruzione di un lavoro concreto, precapitalistico, in cui ciascuno produce solo per sé e compie tutte le operazioni del processo lavorativo, ma, soprattutto, è il risultato di un'astrazione, cioè dell'atto razionale di analizzare e scomporre la totalità del processo lavorativo in molte operazioni parziali e limitate. Nella nozione di lavoro astratto c'è quindi un duplice carattere: da una parte una connotazione negativa riguardante la perdita di vivezza rispetto al lavoro artigianale, dall'altra una considerazione positiva per il lavoro che lo spirito compie nell'astrarre e scomporre le varie fasi del lavoro[47]. « Ma nell'elemento dell'universalità *esso* è tale che diviene un lavorare astratto. I bisogni sono molti; assumere questa molteplicità nell'io, lavorare, è l'*astrazione* delle immagini *universali*, ma un figurare che si muove. L'io *essente-per-sé* è l'*astratto*; esso è sì lavorante, (ma) il suo lavoro è parimenti un astratto »[48]. Il concetto di lavoro astratto non compare in Smith, che sembra essere nelle *Jenenser Realphilosophien* il termine di riferimento più vicino: infatti questo concetto in Hegel è piuttosto il risultato della sua riflessione sulla divisione del lavoro concreto in molte parti, ognuna delle quali è astratta perché non presenta alcuna connessione immediata con il bisogno che il singolo intende soddisfare con il proprio lavoro[49]. Il fatto interessante è che egli pone una relazione fra lo scambio e il lavoro astratto, concepisce cioè lo scambio all'interno di una società dominata dalla divisione del lavoro. Mentre per Smith lo scambio

[46] Hegel, *J.R.II.*, p. 148.
[47] Sul concetto di lavoro astratto in Hegel cfr. Avineri, *Labor, Alienation and social Classes* cit., Borso, *Hegel politico* cit., De Cecchi, *Lavoro, valore e scambio nello Hegel di Jena* cit., e Gambazzi, *Il concetto di prassi lavorativa* cit.
[48] Hegel, *J.R.II.*, pp. 116-117.
[49] Cfr. *ivi*, p. 147.

è un'attitudine naturale dell'uomo, e caratterizza quindi ogni stadio della società umana [50], Hegel, mettendo in relazione lo scambio con il lavoro diviso, sembra suggerire che esso compete specificamente solo ad una società di tipo capitalistico, all'interno della quale anzi la complessità dei rapporti di scambio, l'elemento di mediazione, assume un movimento proprio ed una propria autonomia.

Il filosofo tedesco si rifà quindi ad una produzione di tipo manifatturiero ed industriale (c'è il riferimento all'impiego di macchine) quale certamente egli non aveva sotto gli occhi nella Germania del suo tempo [51], per basare su questo tipo di produzione una sfera dello scambio notevolmente sviluppata, complessa e relativamente autonoma rispetto agli individui singoli che scambiano. Sembra quindi che Hegel caratterizzi con grande acutezza e realismo le condizioni della produzione e dello scambio proprie della società borghese. Ma, a guardar bene, ciò che gli interessa in questi processi non è tanto il loro senso economico, quanto piuttosto il loro movimento complessivo, che dà origine al ' riconoscimento '. La sezione entro la quale queste considerazioni sono contenute si intitola infatti ' esser riconosciuto ' [52] e il risultato fondamentale che viene ottenuto attraverso la mediazione dello scambio è il ' riconoscimento ' fra i singoli, il loro accordarsi su un elemento comune, sul valore dei propri prodotti: « essi

[50] Cfr. Smith, *Ricerche* cit., p. 16. Sul tema dell'« uomo scambista » in A. Smith cfr. L. Calabi, *L'« uomo mercante » di Adam Smith. Rapporti reali e rapporti personali alle origini dell'economia politica*, « Angelus novus », 19 (1971), pp. 3-96.

[51] Cfr. E. L. Bogart, *Storia economica dell'Europa (1760-1939)*, Torino 1959. Bogart rileva che l'industria tedesca ai primi dell'Ottocento ha caratteri ancora tipicamente medievali: l'unità di produzione è costituita in genere da un padrone che lavora da solo o da un padrone più un apprendista; un incentivo alla produzione si ha solo a partire dal 1820, grazie alla legislazione di Stein, ma un progresso visibile si ha solo dopo il 1830 (cfr. *ivi*, pp. 96 ss.). Sulla storia della Germania cfr. anche R. Flenley, *Storia della Germania (dalla riforma ai giorni nostri)*, tr. it. di A. Micchettoni, Milano 1965, G. Mann, *Storia della Germania moderna 1789-1958*, tr. it. di M. L. Neppi Modona, Firenze 1964 (dedicate a Hegel le pp. 66-72), A. J. P. Taylor, *Storia della Germania*, tr. it. di A. Aquarone, Bari 1963.

[52] Cfr. Hegel, *J.R.II.*, pp. 146 ss.



sono riconosciuti; ognuno *ottiene* dall'altro il possesso dell'altro, così che l'*uno* (*er*) (lo) riceve soltanto in quanto l'altro stesso (è) questo negativo di se stesso, ovvero (lo riceve) in quanto proprietà » [53]. Il fine del processo che ci viene presentato è quello di dimostrare la necessità di una sfera di rapporti interumani in cui sia presente l'elemento del riconoscimento, in cui cioè vi sia un elemento esterno al soggetto, e come tale parzialmente cristallizzato, ' codificato ' nella sua esistenza esteriore, ma che sia tuttavia una sua espressione consapevole, riconosciuta come tale da lui e dagli altri individui [54]. Il movimento dello scambio per Hegel ha essenzialmente lo scopo di ottenere il consenso delle volontà su un elemento comune, universale, il valore, che viene ' realizzato ', concretizzato nell'atto dello scambio: « l'universale è il *valore*, il movimento in quanto sensibile è lo scambio » [55]. Mi sembra importante rilevare il senso complessivo del processo, il suo significato dal punto di vista dei rapporti sociali, piuttosto che discutere sulla validità o meno del concetto hegeliano di valore e sulla sua origine mercantilistica (a causa dell'identificazione quasi immediata del valore con il denaro). Appare chiaro infatti che non interessa ad Hegel la distinzione fra valore d'uso e valore di scambio, né la determinazione del valore come basato sull'unità di misura che è il lavoro; si può dire anzi che in lui non vi sia alcuna teoria del valore paragonabile a quella degli economisti. La sua attenzione è tutta rivolta al fatto che il valore è l'elemento ' universale ' dello scambio, quello che consente il rapporto fra gli individui su una base comune. Nello scambio Hegel vede un'esteriorizzazione positiva della volontà, una forma di alienazione feconda ai fini della convivenza sociale: « Nello scambio io ho *voluto*, ho posto la mia cosa come valore, cioè *interno* movimento, interno fare, *mentre il lavoro immergeva ciò nell'essere*; tutte e due le volte c'è *questa stessa alienazione* (*Entäusserung*) » [56]. Il termine stesso che viene usato (*Entäusse-*

[53] *Ivi*, p. 148.
[54] Cfr. *ivi*, pp. 148-149.
[55] *Ivi*, p. 149.
[56] *Ivi*, pp. 149-150.

*rung*) mostra che si ha qui una oggettivazione positiva, una ' rinuncia ' alla totalità dell'essere che è feconda di rapporti vitali dal punto di vista sociale; al contrario di *Entfremdung*, che ha in generale una connotazione esclusivamente negativa, il tedesco *Entäusserung*, vocabolo di origine economico-giuridica, indica una rinuncia da cui scaturiscono effetti positivi [57]. Questa esteriorizzazione, questa rinuncia consente infatti che la fredda oggettività dei rapporti economici si animi di vita propria grazie alla linfa vitale della volontà che in essa scorre. L'*Entäusserung*, la rinuncia all'immediatezza esprime infatti compiutamente l'intenzione della volontà individuale ed è la prosecuzione della dialettica dei bisogni.

La positività di tale alienazione non risiede solo nel fatto che essa sia in grado di produrre effetti positivi dal punto di vista sociale: infatti una società la cui ragion d'essere fosse interna ad essa stessa e non generata dall'incontro delle volontà individuali non sarebbe in grado di sostenersi nel mondo moderno. La positività di tale *Entäusserung* sta piuttosto nel fatto che essa è prodotta dalla logica stessa dei bisogni individuali: la parziale rinuncia in vista di un completo appagamento è la logica che il bisogno ha mostrato come propria specifica intenzione. Tale logica viene, con piena consequenzialità, allargata e riprodotta nell'intero sociale, le cui mediazioni ripetono insistentemente il ' leit motiv ' dell'« alienazione in vista dell'appagamento ».

Pertanto il ruolo positivo e fecondo della *Entäusserung* viene mostrato non soltanto in relazione alla sfera economica, ma anche in relazione ad altri ambiti, che competono più al momento giuridico che a quello economico: in relazione al ' contratto ' [58], al ' delitto ' e alla ' pena ' [59], alla ' legge che ha potere ' [60], ecc. Ecco

[57] Cfr. M. D'Abbiero, *« Alienazione » in Hegel* cit., p. 83. Sul significato di « alienazione » cfr. anche Massolo, *Entäusserung, Entfremdung* cit., Parinetto, *La nozione di alienazione* cit., in partic. pp. 6-130 e R. Racinaro, *Il problema dell'alienazione in Hegel*, « Filosofia e società », I (1972), pp. 55-78.
[58] Cfr. Hegel, *J.R.II.*, pp. 150-154.
[59] Cfr. *ivi*, pp. 154-159.
[60] Cfr. *ivi*, pp. 160-179.



allora che, dato che Hegel sembra qui volersi spiegare il significato e il ruolo delle mediazioni ' positive ' all'interno della società, si può sostenere che le considerazioni economiche sullo scambio abbiano la funzione di mostrare l'effettualità degli elementi ' oggettivi ' in seno alle formazioni sociali. Questo tipo di spiegazione consente infatti ad Hegel di mostrare la genesi e il ruolo delle istituzioni giuridiche e statuali senza ricorrere alla ipotesi, da lui più volte criticata, del contratto sociale. Se infatti alcune istituzioni ' positive ' appaiono ingiustificate ed urtanti per il singolo qualora egli le consideri nella loro esistenza immediata e nelle limitazioni che esse possono arrecare alla sua individualità, non hanno più questo carattere quando se ne mostri la genesi a partire dalle libere volontà dei singoli che esprimono il proprio volere nello scambio eguale con gli altri.

L'aspetto forse più interessante dell'analisi hegeliana dello scambio è proprio nel rapporto dialettico che si istituisce fra la libera volontà del singolo e le istituzioni che, pur essendo scaturite da quella stessa volontà combinata con quella degli altri individui, gli appaiono poi come enti estranei, ' morti ', ostili. All'interno della sfera dello scambio tale rapporto dialettico acquista infatti la massima trasparenza: il legame esistente fra la volontà del singolo e l'oggettivazione del valore, il denaro, viene chiarito nel movimento di continua interazione fra le volontà che si istituisce all'interno dello scambio.

Per il singolo infatti l'atto dello scambio si presenta come un fenomeno saltuario e casuale, non come una parte necessaria di quel tutto organizzato e onnilaterale che è la sfera della circolazione nella sua interezza: « L'universale è *a.* pura necessità rispetto al singolo lavoratore » [61]. Al singolo la mediazione complessiva dello scambio appare come una potenza a lui estranea ed ostile, come il dominio della pura necessità su di lui [62].

Ma a far luce sull'oscura necessità dell'universale — la totalità del sistema — che si manifesta nello scambio interviene la scienza,

[61] *Ivi*, p. 167.
[62] Cfr. *ibidem*.

in questo caso l'economia, che si assume il compito di rendere chiaro, esplicito, ciò che era solo inconsciamente ed oscuramente avvertito. È necessario riflettere bene sul significato che ha per Hegel il fatto che l'insieme delle determinazioni economiche assuma per il singolo l'aspetto di una seconda natura. Tale espressione indica innanzitutto il progressivo autonomizzarsi di una sfera di mediazioni che, scaturite dal singolo, si ergono poi di fronte a lui come delle potenze estranee. Ma, in secondo luogo, con ciò si mostra soprattutto che, grazie alla costante ripetizione, nel corso del tempo, di azioni di produzione e scambio, originariamente saltuaria, l'insieme di queste azioni assume alla fine un carattere di regolarità e costanza che consente di spiegare con leggi, del tutto simili alle leggi di natura, la totalità del meccanismo economico. Si manifesta così la razionalità del movimento economico, il senso dell'astrazione e scomposizione dei bisogni in un movimento complessivo, in cui il « comprensivo, pieno-di-contenuto e lungimirante *spirito* »[63] si distingue dall'istintivo operare animale[64]. Gradualmente questo contenuto razionale, presente in origine solo inconsciamente allo ' spirito ', viene reso esplicito e la razionalità, la regolarità dei fenomeni viene classificata in forma di legge. Non a caso il nascere dell'economia politica — con Adam Smith — si situa in un periodo in cui i fenomeni economici assumono una dimensione di regolarità e costanza che consente di spiegarli per mezzo di leggi[65].

Un duplice movimento si attua pertanto all'interno dello ' spirito ': da una parte c'è un'alienazione (*Entäusserung*), un'esteriorizzazione attraverso la quale si costituisce la complessità della sfera economica, che solo inconsciamente viene sentita come dotata di una propria regolarità, dall'altra parte c'è un movimento di riappropriazione di questa realtà esteriorizzata, che si attua attraverso la ricognizione delle forme in cui « lo spirituale, questa concreta vita autocosciente »[66] si è oggettivato. La riappropria-

[63] *Ivi*, p. 147.
[64] Cfr. *ivi*, p. 146.
[65] Cfr. Calabi, *L'« uomo mercante »* cit., p. 3.
[66] Cfr. Hegel, *J.R.II.*, p. 167.



zione della razionalità immanente alla sfera economica spetta alla scienza che indaga su questi oggetti, l'economia. Essa consente di revocare quell'alienazione dalla quale il movimento economico era sorto, non per il singolo, che rimane legato al tutto da una cieca e meccanica necessità, ma per lo ' spirito '. Infatti nel momento in cui lo spirito riconosce come originata dalla propria *Entäusserung* l'intera sfera dell'economia, tale alienazione viene revocata, in quanto si manifesta la razionalità del movimento nel suo complesso. Nel momento in cui l'economia, riconoscendo le leggi che operano all'interno dei fenomeni, legittima una prassi economica già consolidata nella sua permanenza[67], la filosofia hegeliana sviluppa consapevolmente le significative richieste che l'individuo rivolge alla società borghese.

In tal senso Hegel procede oltre le conclusioni a cui giunge l'economia politica classica con Smith: mentre l'armonia degli egoismi individuali all'interno della società viene rilevata da Smith con una sorta di compiaciuto stupore che si esprime nell'immagine della « mano invisibile », Hegel guarda alla complessità dell'organizzazione sociale con animo più disincantato e consapevole. Nessuna meraviglia in Hegel di fronte al fatto che la società borghese si sostiene *nonostante* gli egoismi individuali: essa si costituisce infatti *per opera* di quegli stessi egoismi. Anzi la logica immanente al bisogno non si limita a produrre la sola sfera economica, ma trapassa anche in altre istituzioni oggettive — a carattere giuridico-politico —, che sono il risultato conseguente dell'intenzione dei bisogni stessi. Per ottenere il proprio appagamento il bisogno deve negare la propria immediatezza e riprodurre questa stessa negazione in modo sempre più ampio.

L'economia rimane però pur sempre la dimensione in cui la logica della mediazione mantiene la massima trasparenza. Inoltre, a causa della sua complessa struttura, che appare regolata da leggi costanti, l'economia mostra anche una significativa affinità con

[67] La tendenza degli economisti ad eternizzare il modo di produzione capitalistico è dimostrata in più luoghi da Marx [cfr. ad es. K. Marx, *Il Capitale Libro I Capitolo VI inedito (1863-1866)*, present., tr. e note di B. Maffi, Firenze 1974, p. 29].

le scienze naturali. Nel mondo moderno è proprio l'economia a costituire la natura da cui l'uomo dipende non solo per la soddisfazione, ma anche per la qualità dei suoi bisogni: « Questo ha la inconscia esistenza nell'universale; la società è la sua natura, dal cui movimento elementare, cieco, egli dipende, che fisicamente e spiritualmente lo conserva oppure lo sopprime »[68]. Alla graduale trasformazione delle leggi naturali in conoscenze subordinate alla realizzazione dei fini umani grazie all'economia, cioè all'« umanizzazione » della natura, a cui abbiamo assistito in queste stesse lezioni jenesi, corrisponde un movimento contrario da parte delle leggi economiche. L'originaria casualità delle operazioni che si attuano in questa sfera lascia il posto ad un sistema sempre più regolare, al punto che può essere oggetto di una trattazione scientifica.

Ma occorre sviluppare meglio questa intuizione hegeliana secondo la quale l'economia costituisce per l'uomo la sua seconda natura: non si tratta di un'espressione metaforica, ma di un'indicazione concreta. Vediamo infatti che l'economia induce modificazioni profonde nei bisogni naturali degli individui, aumentando le loro necessità e costringendoli così a consumare di più. « Con ciò vengono moltiplicati i bisogni; ogni singolo bisogno è diviso in più bisogni; il gusto viene raffinato, fa più distinzioni. Si richiede una preparazione che renda la cosa da usare sempre più pronta per l'uso ed in modo tale che sia provveduto a superare ogni aspetto della sua inadeguatezza »[69]. Con ciò Hegel ritorna dalla sfera della circolazione, che ha dimostrato d'occupare una posizione decisamente egemone, di nuovo al consumo: ma si tratta di un consumo ben diverso da quello che era caratteristico dell'economia precapitalistica presentata nella prima parte della *Jenenser Realphilosophie I*. Mentre là si consumava ciò che la natura forniva per i bisogni più immediati, qui è la circolazione stessa, e non più la natura, a provocare nuovi bisogni e a soddisfarli. In tal modo la sfera dello scambio, oltre che essere l'aspetto

[68] Hegel, *J.R.II.*, p. 167.
[69] *Ibidem.*



dominante dell'economia borghese agli occhi di Hegel, condiziona anche le altre sfere — produzione e consumo — e ne determina la struttura. L'individuo come soggetto di bisogni non è solo consumatore di ciò che serve al suo sostentamento, ma esige tutte quelle cose che precedentemente potevano essere considerate superflue: « il singolo viene *educato* come godente per natura »[70].

Dal momento che, secondo l'opinione di Hegel, la struttura economica può essere oggetto di uno studio scientifico, anche questa continua espansione indotta nei bisogni dei singoli rientra, evidentemente, in una legge economica: si manifesta la necessità, per la sfera della circolazione, di coinvolgere una quantità sempre maggiore di individui, provocando in essi nuove necessità. « Ma questa molteplicità genera la *moda*, la variabilità, la libertà nell'uso delle forme di queste cose. Il taglio dei vestiti, lo stile dell'arredamento non sono niente di permanente. La loro variazione è essenziale e razionale »[71].

## I.4. *Il significato sociale del 'lavoro' intellettuale*

La complessità della società borghese sviluppata, quale è stata delineata nelle lezioni jenesi del 1805-1806, richiede un sapere pienamente adeguato alla sua forma specifica. Tale sapere ha come nota fondamentale l'*universalità*[72]: il sapere che inerisce specificamente alla società borghese è universale non tanto per i suoi contenuti quanto piuttosto per l'universale diffusione che esso acquisisce nel contesto sociale e per l'ampiezza delle sue applicazioni pratiche.

Il tema dell'universalità del sapere all'interno della società borghese viene ulteriormente sviluppato da Hegel nella *Fenomenologia* col mostrare la genesi e gli esiti della ricerca scientifica ed

[70] *Ibidem.*
[71] *Ivi*, p. 168.
[72] Cfr. Hegel, *J.R.I.*, pp. 96-97.

intellettuale all'interno del « regno dell'eticità »[73], punto di confluenza dell'operare etico ed economico dei singoli.

La struttura economica, sulla quale il « regno dell'eticità » si fonda, è la medesima che le lezioni jenesi avevano portato alla luce: il popolo ha come base materiale l'economia organizzata secondo la divisione del lavoro, all'interno della quale ciascuno, pur avendo di mira soltanto il proprio bisogno, lavora al tempo stesso anche per i bisogni di molti altri: « L'operare e l'intraprendere *puramente singoli* dell'individuo si rapportano al bisogno ch'esso ha come *essere* di natura, cioè come *singolarità nell'elemento dell'essere*. Che perfino queste sue più basse funzioni, anziché venir rese nulle, abbiano effettualità, avviene per l'universal medio sostenitore, per la *potenza di tutto un popolo* »[74].

Nel ' popolo ' il ' lavoro ' intellettuale si estende al di là del singolo trasformandosi da intuizione dell'individuo isolato in possesso dell'intera società. ' Lavoro ' in senso stretto e ' lavoro ' intellettuale sono nella *Fenomenologia* strettamente legati: infatti man mano che il lavoro singolo perde di vista, a causa della scomposizione del lavoro, l'intero processo lavorativo, l'aspetto del ' formare ' che è implicito nel lavoro diventa, in Hegel, appannaggio dello spirito. È « la fatica della riflessione, modellatrice della conoscenza »[75] che assume la capacità trasformatrice che originariamente era propria soprattutto del lavoro. In tal modo è il « lavoro dello spirito », più che il lavoro in senso stretto, a costituire il soggetto della sezione V.C.a., intitolata « il regno animale dello spirito e l'inganno, o la cosa stessa »[76]. Bréhier[77], seguito in ciò da Hyppolite[78] e da Kojève[79], ha voluto vedere

[73] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 293.
[74] *Ivi*, pp. 294-295.
[75] Cfr. T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, tr. it. di F. Serra, Bologna 1971, p. 51. Di Adorno cfr. anche *Dialettica negativa*, tr. it. di C. A. Donolo, Torino, 1970.
[76] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, pp. 328-348.
[77] Cfr. E. Bréhier, *Historie de la Philosophie*, II, pp. 742 ss.
[78] Cfr. J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, tr. it. di G. A. De Toni, Firenze 1972, pp. 357 ss.
[79] Cfr. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte* cit., pp. 90-94.



qui l'operare degli specialisti, professori ed artisti che attribuiscono al proprio compito un valore assoluto. Lukács da parte sua, interpretando la ' cosa stessa ' come merce, ha cercato di vedere qui un momento economico fondante la sfera dello scambio nella società borghese[80]. Più recentemente Landucci ha tentato di fondere queste due interpretazioni[81]: questa sezione avrebbe il compito di mostrare che lo stesso agire individualistico ha in realtà una connotazione immediatamente sociale, in quanto fonda una struttura ' individuale-universale '[82] in grado di spiegare i rapporti fra gli individui all'interno della società borghese. Si può in tal modo registrare un'omologia fra filosofia hegeliana ed economia politica classica in un senso più ampio rispetto alle analogie che possono scaturire dal confronto fra la concezione economica nei classici e in Hegel[83].

Ma è necessario vedere la cosa un po' più da vicino: Hegel assume come punto di partenza l'individualità che si arroga un valore assoluto: « Questa individualità in sé reale è da prima anch'essa un'individualità *singola* e *determinata*; essa si sa come la realtà assoluta »[84]. Ogni individuo rivendica in questa sezione un carattere proprio e determinato, una « natura originaria »[85] che lo distingue dagli altri: « Questa originaria, determinata *natura* della coscienza che in essa natura è libera e in essa intieramente permane, appare come l'immediato e unico *contenuto* di ciò che è fine all'individuo »[86]. Ciascuno sente di avere una qualità determinata che caratterizza la propria individualità, una determinata tonalità, un « colore dell'elemento nel quale l'operare si muove »[87]. Questa qualità di ciascun individuo è qualcosa che

[80] Cfr. Lukács, *Il giovane Hegel* cit., pp. 668 ss.
[81] Cfr. S. Landucci, *L'operare umano e la genesi dello spirito nella « Fenomenologia » di Hegel*, « Rivista critica di storia della filosofia », XX (1965), fasc. I pp. 16-50, fasc. II pp. 151-181.
[82] Cfr. *ivi*, p. 164.
[83] In tal senso le indicazioni del Landucci sono state ulteriormente sviluppate da Borso, *Hegel politico dell'esperienza* cit., pp. 141-146.
[84] Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 328.
[85] Cfr. *ivi*, p. 329.
[86] *Ibidem*.
[87] Cfr. *ivi*, p. 330.

concerne la sua interiorità, ma egli è convinto che quel ' colore ' che contraddistingue il suo carattere debba manifestarsi anche in tutte le sue azioni e nelle cose che egli produce. Si può supporre che qui Hegel faccia riferimento ad un modo di pensare secondo il quale l'individuo, ed in particolare l'uomo di genio, è un soggetto dotato di un particolare talento, che egli deve in qualche modo esprimere in ogni suo gesto. Questa concezione è espressa in forma letteraria e, alla fine, messa alla berlina nel *Meister* di Goethe, in cui Guglielmo, dopo una serie di peripezie che gli derivano di voler seguire il suo talento teatrale, si rassegna ad una vita borghese [88]. Indubbiamente Hegel ha presente l'opera di Goethe, e condivide il senso della sua critica all'individualismo romantico. Infatti egli mostra come per l'artista o lo scienziato che estrinseca il proprio genio vi sia l'assoluta certezza di esprimere in tal modo tutto se stesso: « L'individuo può dunque *provare in sé soltanto gioia*, dacché egli sa di non poter trovare nella propria effettualità niente altro che l'unità della effettualità medesima con lui, ovvero soltanto la certezza di se stesso vista nella sua verità, e di raggiungere perciò sempre il proprio *fine* » [89]. Ma nella realtà gli altri individui giudicano l'opera secondo metri diversi da quello con cui lo scienziato o l'artista la valuta: « L'opera *è*; ovverosia è per altre individualità » [90]. In tal modo

[88] La vicenda di Wilhelm Meister ha accompagnato Goethe per quasi tutta la sua vita. Nella prima stesura (*La missione teatrale di Guglielmo Meister*) Guglielmo è presentato come un giovane borghese che, contravvenendo alle convenzioni sociali della sua classe, segue la propria ' missione ' teatrale aggregandosi a una compagnia di attori squattrinati: il romanzo si conclude con un Guglielmo ancora convinto della propria vocazione al teatro. Ben diversa è la conclusione del romanzo nella 2ª stesura, quella che a noi interessa (cfr. *Wilhelm Meister Lehrjarhe*, in *Goethes Werke*, Aufbau-Verlag Berlin und Weimar 1974, VI): qui l'attività teatrale di Guglielmo è solo un punto di passaggio, costituisce il « noviziato » dell'eroe che, alla fine, dopo varie peregrinazioni, approda a una solida vita borghese e si trasforma in un uomo attivo e utile alla società. (Cfr. L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, Torino 1964, I, pp. 527-538). Solo quest'ultima stesura e non certo la prima, può dirsi rappresentativa della concezione hegeliana del ' genio '.

[89] Hegel, *Fenomenologia* cit., p. 335.

[90] *Ivi*, pp. 336.



il frutto di un talento individuale ed isolato viene coinvolto in un processo tale che il ' carattere originario ' dell'opera viene snaturato, falsato, ed assume per l'intera società un valore diverso da quello che aveva per l'individuo: « il *loro* interesse per quella opera, posto dalla *loro* natura originaria, è un interesse diverso da quello *peculiare* di quest'opera, la quale viene così mutata in qualcosa di diverso » [91].

Contro la presunzione romantica di poter esprimere la totalità di un individuo nella sua opera, qui si mette in luce l'esistenza di ' interessi ' diversi da quelli della libera creatività. Certamente ad Hegel, attento lettore non solo delle opere letterarie del suo tempo, ma anche di quelle, ben più prosaiche, dell'economia, non deve essere sfuggito un passo in cui Smith considera il lavoro intellettuale in termini del tutto antitetici rispetto alla tradizione romantica del ' genio ': « Nel progresso della società la filosofia o la speculazione diviene, come qualunque altra occupazione, la principale o l'unica professione ed occupazione di una categoria particolare di cittadini. Questa occupazione, come qualunque altra, si suddivide ancora in un gran numero di rami diversi, ciascuno dei quali dà occupazione ad un gruppo o categoria particolare di filosofi, e questa suddivisione del lavoro in filosofia, come in qualunque altra occupazione, migliora la destrezza e risparmia tempo. Ciascun individuo diviene più esperto nel suo ramo specifico, si eseguisce complessivamente un lavoro maggiore, e il corpo della scienza ne è notevolmente accresciuto » [92]. L'opera creativa, l'innovazione in campo scientifico ed artistico, che per il romantico è il frutto della diversità dei talenti naturali, per l'economista è dovuta alla spartizione dei compiti, causata dalla necessità di « migliorare la destrezza » di ciascuno e di « risparmiare tempo ». Hegel pone l'una di fronte all'altra queste due concezioni opposte, e il risultato è che la coscienza romantica vede impallidire il ' colore ' della propria individualità nel gioco degli interessi:

[91] *Ivi*, pp.336-337.

[92] Smith, *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni* cit., p. 14.

« L'opera è perciò in generale qualcosa di effimero che si estingue per il controgioco di altre forze e di altri interessi, e che rappresenta la realtà dell'individualità piuttosto come dileguante che come compiuta »[93].

Non mi sembra che in questo punto, a partire dal capoverso 175, come è stato affermato, Hegel abbandoni definitivamente lo spunto da cui il discorso era partito, cioè l'operare dell'individuo di talento, per parlare d'ora in poi dell'individualità in quanto tale e della dialettica che si istituisce fra i singoli dal punto di vista sociale[94].

Indubbiamente è possibile mostrare questo aspetto nel testo, ma sembra importante anche conservare il senso della critica hegeliana a questo modo di concepire la libera creatività, anziché considerarla già conclusa alla fine del capoverso 174. Si può dire che i due significati coesistano, in quanto il modo di pensare che caratterizza che segue il proprio ' genio ' è tipico anche di qualunque modo di pensare ed operare in termini individualistici.

La presunzione dell'individuo di talento, che crede di operare da solo, viene abbassata col mostrare che in realtà la sua opera ha un significato immediatamente sociale, viene valutata e utilizzata da tutti, in maniere diverse, all'interno della società. Con questo l'opera creativa non viene negata, ma ne vengono mostrati gli esiti sul piano sociale; ciò che conta dell'opera è il suo ' permanere ', la sua esistenza per tutti e non solo per chi ha dato vita ad essa: « Tale unità è l'opera vera; e quest'ultima è la *cosa stessa* che senz'altro si afferma e che viene sperimentata come ciò che ha forza di permanere, indipendentemente da quella cosa che è l'*accidentalità* dell'operare individuale in quanto tale, delle circostanze, dei mezzi e dell'effettualità »[95]. Reale quindi è solamente l'unione dell'operare e dell'effettualità, non l'intenzione di chi agisce[96]. Viene così mostrata l'esistenza di un piano di effettualità al quale l'uomo non è estraneo, a cui egli anzi ha

[93] Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 337.
[94] Cfr. Landucci, *L'operare umano e la genesi dello spirito* cit., p. 26.
[95] Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 340.
[96] Cfr. *ibidem*.



collaborato in maniera attiva con il proprio operare. L'opacità impenetrabile del *Ding* lascia il posto a un nuovo livello di oggettività, che l'uomo stesso ha contribuito a creare (*Sache*)[97]. La ' cosa stessa ' si presenta però in un primo tempo come ' una universalità formale ', tale che il singolo pretende di partecipare comunque ad essa, anche quando egli non abbia agito affatto. Tale coscienza, che considera la ' cosa stessa ' in questo senso ' semplicemente universale ', è detta da Hegel ' coscienza onesta ', in quanto essa si sente nel giusto in ogni caso, dal momento che essa considera la ' cosa stessa ' come un universale che permea di sé ogni azione individuale[98]: Kant, che era già nel paragrafo dedicato alla *Cosa stessa* il punto di riferimento polemico del discorso hegeliano, compare di nuovo qui, ma si tratta probabilmente di un Kant mediato attraverso la concezione etico-pedagogica di Schiller, o addirittura volgarizzato in un'etica ' filistea '. Si aggiunge pertanto qui un nuovo tipo di individualità rispetto a quella degli artisti e degli scienziati, che era presente all'inizio della sezione; si tratta ora dell'agire morale di chi crede comunque alla bontà del proprio operare; questa coscienza ' filistea ' è sempre a posto con se stessa e sempre soddisfatta di sé[99], in quanto, in ogni caso, anche quando essa realizzi qualcosa di negativo, può invocare la bontà delle proprie intenzioni[100].

Il senso di questa critica sta nel mostrare che la supposta « onestà » di questa coscienza sta tutta nel rifiutarsi di « *raccogliere insieme i pensieri* che ha della Cosa stessa »[101], cioè nel pretendere di separare fra loro il piano delle intenzioni, quello dell'operare individuale, e quello dell'effettualità che scaturisce dall'interazione fra gli individui. A questo punto viene evidenziata la ' verità ' non solo di questa coscienza onesta, ma anche della coscienza del presuntuoso uomo di ' genio ', che costituiva il punto

[97] Cfr. Hyppolite, *Genesi e struttura* cit., p. 361 e Landucci, *L'operare umano e la genesi dello spirito* cit., p. 159.
[98] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 342.
[99] Cfr. *ivi*, I, pp. 341-342.
[100] Cfr. *ivi*, p. 343.
[101] Cfr. *ibidem*.

di partenza della sezione: la verità sta proprio nell'incontro fra questi due modi di atteggiarsi della coscienza. Infatti quest'ultima coscienza, che ripone tutto nell'effettualità formale e astratta, si accorge di essere anch'essa implicata nel processo di formazione della « Cosa stessa »[102]. Al contrario l'altra coscienza, che aveva di mira soltanto l'espressione individuale della propria singolarità, scopre di contribuire essa stessa a dar vita ad un'oggettività permanente: « Mentre infine esso sembra volere soltanto la Cosa *sua* e il *suo* operare, ecco che di nuovo si ha a che fare con la *Cosa in generale* o con l'effettualità in sé e per sé permanente »[103].

Pertanto tutti gli atti creativi dell'uomo, si tratti dell'opera dell'artista o dello scienziato che lavorano in solitudine, o dell'operare morale della coscienza individuale, confluiscono alla fine in un sistema che ha il carattere dell'effettualità permanente, cioè in una forma di oggettività che viene comunque sottratta al singolo in quanto tale per assumere un significato sociale. Il processo visto oggettivamente, dal punto di vista del ' noi '[104], mostra un ' intiero ' che risulta dall'interazione delle singole volontà con l'effettualità, con il piano della realtà che esse stesse hanno contribuito a creare. Ma per la singola coscienza non è chiara l'universalità delle connessioni, per cui essa vede solamente quella frazione dell'operare complessivo che compete a lei, e vede tutto il resto in funzione di quella[105]. Giacché quindi ogni singolo vede l'effettualità come funzione del proprio operare individuale, si verifica un rapporto fra gli individui che è una specie di *inganno reciproco*. Infatti ogni coscienza, anche la stessa coscienza « onesta », agisce, in fondo, in maniera egoistica: ma, nonostante tale egoismo, l'operare di ciascuno assume esiti diversi da quelli che egli si proponeva. La *cosa stessa* dà origine ad una dialettica di forze ed interessi che, con il loro permanere al di là delle volontà

[102] Cfr. *ibidem*.
[103] *Ivi*, p. 344.
[104] Il punto di vista del « noi » è quello del filosofo che, ponendosi al di fuori della figura fenomenologica che viene esaminata, ne mostra il significato e lo sviluppo. Cfr. Hyppolite, *Genesi e struttura* cit., pp. 26-34.
[105] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 344.



singole, costituiscono il piano dell'effettualità ' reale ': « Ma mentre essi fanno qualcosa e così si presentano e si espongono alla luce del giorno, immediatamente contraddicono col fatto al loro proposito, quello di voler escludere la stessa luce del giorno, la coscienza universale e la partecipazione di tutti; l'attuazione è piuttosto un trasporre il Suo nell'elemento universale, per modo ch'esso diventa e deve diventare *Cosa* di tutti »[106]. A questo punto l'interazione sociale è realizzata; ed è realizzata, si potrebbe dire, nonostante la resistenza e l'opposizione dei singoli. Una specie di astuzia della ragione ha operato qui in quanto ha agito sotterraneamente nel gioco dei singoli egoismi, facendoli interagire in modo, alla fine, armonioso.

È quindi senz'altro legittimo istituire un paragone fra la « invisible hand » smithiana e questa struttura individuale-universale del « regno animale dello spirito », nonostante il fatto che i riferimenti culturali che sono presenti ad Hegel siano, in questo caso, abbastanza lontani da un discorso di tipo economico[107]. In questo senso anzi è legittimo dire che solo nella *Fenomenologia* Hegel trova la soluzione al problema dell'interazione sociale fondata sull'egoismo dei singoli, problema che aveva condizionato la struttura « spezzata » delle prime lezioni jenesi. Ora finalmente il passaggio dall'individuo all'intero sociale non si configura più come un salto qualitativo netto, come un capovolgimento di prospettiva, ma è costituito dal naturale intreccio degli egoismi individuali: in questo senso l'immagine della « mano

[106] *Ivi*, p. 346.
[107] Questo è per Borso (*Hegel politico dell'esperienza* cit.) il senso fondamentale della sezione V C a., luogo di deduzione dell'eticità attraverso la dialettica del lavoro diviso (cfr. *ivi*, p. 144): « Proprio qui, nel momento della sua conclusione, la filosofia politica hegeliana svela la parentela profonda, l'omologia strutturale che la lega all'economia politica classica, alla *Ricerca* smithiana in particolare modo. (...) Questa dimensione autofondantesi del sistema, parificando gli statuti delle ' due scienze ', ne dà appunto l'omogeneità nella sua estensione massima: per essa infatti filosofia hegeliana e economia politica classica rinvengono nel comune carattere sintetico quella *traducibilità reciproca* che è data dall'essere entrambe espressioni teoriche dello *stesso* oggetto » (*Ivi*, p. 145).

invisibile » costituisce indubbiamente un punto di riferimento importante per comprendere il problema sociale hegeliano.

Ma è necessario anche rendersi conto, come già si è osservato, che il problema sociale in Hegel non si pone negli stessi termini in cui poteva presentarsi agli occhi di un economista o di un filosofo del '700 (basti pensare a Mandeville). Dopo la Rivoluzione, che ha prodotto un nodo indistricabile fra operare politico ed elaborazione teorica [108], il problema è anche quello di vedere in che modo le idee, le intuizioni degli intellettuali e degli scienziati interagiscano con le varie componenti sociali, in che modo si possa dire anche in campo intellettuale che « ognuno (lavora per) i bisogni di molti » [109].

Bisogna quindi sottolineare meglio la specificità del discorso hegeliano. Per far questo è necessario notare preliminarmente che la struttura sociale dell'agire individualistico è stata già raggiunta nella sezione precedente, la V.B., dove si parla dell'« attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa » [110]. Il ' regno dell'eticità ' è già realizzato come struttura complessiva all'inizio del « regno animale dello spirito ». È quindi più credibile che in quest'ultima parte si parli piuttosto dell'inserimento in questo « regno etico », già dato nella sua struttura formale, di coscienze particolarmente ' anomale ' dal punto di vista della socialità, coscienze che pretendono di poter arrogare a sé un irriducibile individualismo, in base alla ' purezza ' della propria moralità o in base alla propria ' genialità '. Attraverso un procedimento fenomenologico che fa scaturire da queste stesse coscienze le conseguenze del loro agire, risulta chiaro che anch'esse non possono sottrarsi al fatto che venga attribuito un valore ed un uso sociale delle loro opere. Proprio queste coscienze refrattarie al valore sociale, che hanno voluto « escludere la stessa luce del giorno, la coscienza universale e la partecipazione di tutti » [111], sono

[108] Cfr. quanto dice Hegel sull'« illuminismo » nel capitolo dedicato alla « *Bildung* » (Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., II, pp. 42-135).
[109] Cfr. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese* cit., p. 147.
[110] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 292 ss.
[111] *Ivi*, p. 364.



costrette alla fine ad ammettere l'interazione fra momento sociale ed azione individuale. Un nuovo piano di effettualità si è così costituito, un piano spirituale che però non viene mostrato come frutto dell'intuizione di un genio isolato, ma di cui si mostra la genesi a partire dall'operare di tutto un popolo: « ed è Cosa soltanto come *operare di tutti* e di *ciascuno*; è l'essenza che è l'essenza di tutte le essenze, l'*essenza spirituale* » [112].

A questo punto la dimostrazione dell'universalità e della piena socialità del sapere nel mondo borghese si incrocia significativamente con la critica di Hegel a Schelling, la quale costituisce uno dei temi fondamentali della *Fenomenologia*; attraverso questa critica Hegel pone anche positivamente in luce, per contrasto, la propria concezione della scienza.

Nella misura in cui la ' sostanza spirituale ' è il superamento di una sostanza naturalistica indifferenziata, si può dire che qui Hegel si ponga in atteggiamento di critica e superamento rispetto alla concezione schellinghiana della natura e della scienza.

Posto che il livello più ' vero ' di effettualità è dato dalla sostanza spirituale, dal ' popolo ', si tratta di vedere in quale modo tale spirito conosca e si appropri la natura, secondo leggi e fini che esso stesso si dà: in tal modo le leggi della natura sono totalmente ' dentro ' lo spirito. È inutile a questo punto cercare di ristabilire un rapporto ' genuino ' con la natura, attraverso l'empirismo o attraverso un idealismo ' oggettivo ': il rapporto più spontaneo che l'uomo ha con la natura, fin dall'inizio dei tempi, è quello di ' mangiarne ' i frutti [113], per cui è assurdo dopo che questo atto del ' mangiare ' si è raffinato e perfezionato, rimpiangere la bellezza e l'armonia dei fenomeni naturali. Questo atteggiamento smagato e disincantato di Hegel trova perfetta rispondenza nell'assoluto privilegiamento che egli fa della conoscenza e dello spirito rispetto alla natura: in questo realismo hegeliano verso la natura è da vedere un aspetto non trascurabile

[112] *Ivi*, p. 329.
[113] Cfr. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese* cit., p. 127.

della sua affinità con gli economisti classici; anche per essi la natura mostra solo gli effetti civilizzatrici del capitale [114].

La critica a Schelling è ripresa poi anche a un altro livello: di fronte all'affermazione secondo cui « la scienza (...) (è) un esoterico possesso di alcuni individui » [115], si può replicare a coloro che difendono tale opinione che, alla fine, la loro stessa opera ha un senso sociale: essa infatti è frutto del suo tempo [116], oltre che dell'intuizione geniale del singolo, e, in ogni caso, una volta prodotta, viene utilizzata da tutti, ha un ' valore ' per la intera società, valore che spesso è diverso dal significato che il singolo le attribuiva. Quindi sia l'arte che la scienza, nonostante la loro genesi ' notturna ', all'interno della mente isolata del

[114] Sugli effetti civilizzatrici del lavoro capitalisticamente diviso cfr. i parr. 191-194 alle pp. 196-197 di G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di F. Messineo, con le aggiunte compilate da E. Gans, Bari 1974. Marx ha acutamente messo in rilievo la necessità per il capitale di ' civilizzare ' ogni aspetto della realtà, di sottomettere la natura inorganica al mondo umano: « Soltanto il capitale dunque crea la società borghese e l'universale appropriazione tanto della natura quanto della connessione sociale stessa da parte dei membri della società. Di qui l'enorme influenza civilizzatrice del capitale » (Marx, *Lineamenti fondamentali* cit., II, p. 11).

[115] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 10.

[116] Cfr. ad es. *ivi*, p. 60: « Dobbiamo persuaderci che la natura del vero è quella di farsi largo quando è arrivato il suo tempo, e che solo allora appare, quando il tempo è venuto ». Hegel, convinto assertore del carattere ' temporale ' del sapere, dal fatto che esso è comunque condizionato dai bisogni e dal grado di maturazione del suo tempo, ha in questo una posizione affine a quella di Goethe, il quale afferma: « Si può osservare che le conoscenze, quasi come un'acqua rinchiusa ma viva, si elevano a poco a poco fino ad un certo livello, che le scoperte più belle non vengono fatte tanto dagli uomini quanto dall'epoca; e infatti parecchie cose importanti sono state fatte nello stesso periodo da due o addirittura da più pensatori esperti. Se dunque noi in quel primo caso siamo tanto debitori alla società e agli amici, in quest'ultimo lo siamo ancor più verso il mondo e verso il secolo, e in ambedue i casi non riconosceremo mai abbastanza quanto siano necessari l'ausilio, l'informazione, il ricordo e la contraddizione per mantenerci sulla via giusta e per farci avanzare ». (J. W. Goethe, *L'esperimento come mediatore fra soggetto e oggetto*, in *La teoria della natura*, tr. it. di M. Montinari, Torino 1958, p. 31). Sui legami fra la filosofia hegeliana e il suo tempo storico ha particolarmente insistito R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel* cit., in particolare alle pp. 5-98. Ma il legame « teoretico » di filosofia hegeliana con il suo tempo storico è stato messo in luce con maggiore incisività nel fondamentale lavoro di B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese* cit., pp. 129 ss.



singolo, escono alla fine fuori di sé « e si espongono alla luce del giorno » [117]. Il ' giorno ' è appunto la ' sostanza spirituale ', il ' regno etico ', il ' popolo ': solo sotto l'aspetto sociale e dal punto di vista della loro utilizzazione per l'intera società le opere artistiche e scientifiche hanno un senso. Sulle ' belle ' analogie che Schelling ritrova nelle scienze, e sull'elevatezza del ' genio ' che crea in solitudine, cade, impietosa, la luce del giorno: solo all'interno di un popolo tutte queste cose sono in grado di servire e di permanere, di sopravvivere all'ingiuria del tempo.

[117] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 346.

*Capitolo secondo*

# La « produttività » delle scienze

## II.1. *Il ' lavoro ' dello Spirito*

L'idea di un sapere intrinsecamente sociale è connaturata alla formazione della società borghese: la qualità specifica di tale sapere è l'universalità, legata indissolubilmente all'universale pubblicità e diffusione della conoscenza nella società moderna. Se, da un lato, questo sapere inerisce necessariamente alla società borghese che lo produce, esso è rivolto, da un altro lato, all'oggetto ' mediato ' e dominato grazie al rapporto conoscitivo.

In quest'ultimo senso il conoscere si rivolge innanzitutto all'« altro da se stesso », alla natura come entità estranea su cui il soggetto — lo spirito — intende imprimere e successivamente ritrovare le tracce della propria incessante fatica. « Fin qui, nella natura, dove lo spirito non esiste in quanto tale, siamo stati noi, *nel nostro conoscere*, l'esistente spirito della natura; lo spirito, in essa, non esiste in quanto spirito, bensì è in essa in quanto spirito nascosto, soltanto in quanto un altro di se stesso »[1]. Nello sforzo di esplicitare le potenzialità nascoste nella natura, lo spirito ' lavora '; nella misura in cui è appropriazione e trasformazione di prodotti naturali, il lavoro compete anche allo spirito. Hegel descrive pertanto l'attività teoretica usando termini di origine economica; l'acquisizione di sapere è il « lavoro dello spirito », che comincia con l'attribuire dei nomi alle cose, facendo presagire in ciò il futuro dominio: « Il lavoro parimenti è questo: l'io diventa ciò che è nel conferimento dei nomi, vale a dire *cosa, essente* »[2].

[1] Hegel, *J.R.I.*, p. 54.
[2] *Ivi*, p. 114.



L'immagine dello spirito che lavora ricorre più volte nei testi hegeliani; si tratta perciò di individuare il significato specifico di tale estensione della categoria del lavoro alla sfera teoretica. Il lavoro diventa, in questa fase del pensiero hegeliano, il motivo conduttore della dialettica, l'elemento che consente di ritrovare la razionalità umana in ogni sfera del reale. Questo ruolo cruciale che viene attribuito al lavoro trova la sua ragion d'essere nella consapevolezza, acquisita da Hegel in seguito alle sue riflessioni sull'economia, circa l'attitudine di quest'ultima a costituirsi come ' seconda natura ', in grado di limitare il peso della necessità naturale e di emancipare l'uomo, sia pure con esiti contraddittori, da vincoli naturali. In tal modo lo spazio che compete alla natura ancora immediata viene notevolmente ridotto e lo spirito può insinuarsi, sia pure in misura diversa, in tutti gli aspetti della realtà. L'immagine dello ' spirito che lavora ' non è quindi una semplice metafora[3], ma descrive il processo di reale appropriazione del mondo da parte dell'uomo.

Questo processo ha inizio con l'attribuzione di nomi alle cose: ciò comporta un atteggiamento non puramente passivo nei confronti della ' realtà ' e segna l'inizio di un'attività. Tale attività è volta all'appropriazione del mondo, ed incomincia con l'interiorizzazione dei suoi caratteri e delle sue leggi, nello sforzo di dominarlo in qualche modo, sia pure, per ora, solo verbalmente. Nominando gli oggetti l'uomo pone un'ipoteca su di essi, indica la sua volontà di dominio: « il primo atto mediante il quale Adamo ha costituito la sua signoria sugli animali è che egli diede loro un nome, cioè li negò come esseri indipendenti e li rese per sé ideali »[4].

[3] Il « passaggio » dalle modalità del processo lavorativo concreto allo « Spirito » è stato analizzato da T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel* cit., pp. 48 ss.: « L'attività sistematicamente regolata della ragione dirige il lavoro all'interno; gravezza e costrizione dell'attività diretta all'esterno sono passate in eredità alla fatica della riflessione modellatrice della conoscenza « oggettiva », di cui si rinnovava il bisogno nella progressiva dominazione della natura » (*ivi*, p. 51). Per la ripresa di tale concetto cfr. Borso, (*Hegel politico*), cit., pp. 117-120.
[4] Hegel, *J.R.I.*, p. 65.

Il 'lavoro dello spirito' prosegue poi elaborando in modo autonomo, secondo proprie leggi, diverse da quelle della semplice successione spazio-temporale, i contenuti acquisiti, per i quali l'uomo è solo in parte debitore alle sensazioni provenienti dall'esterno, perché egli stesso ha contribuito ad universalizzarle con la capacità di unificarle terminologicamente. In tal modo l'attività spirituale si allontana sempre più dalla sensibilità naturale: « Questo lavoro è, perciò, il primo interno operare su se stesso, un'attività del tutto *non-sensibile*, ed è l'inizio della libera elevazione dello spirito, giacché esso qui ha se stesso come oggetto »[5].

Ma, almeno fino a questo punto, la volontà dell'uomo di dominare la natura resterebbe del tutto inappagata se non intervenisse, a rendere effettuale questa esigenza, la conoscenza delle leggi naturali finalizzata all'economia moderna. In questo senso l'incontro con l'economia politica è veramente decisivo per la formazione della concezione hegeliana della scienza: infatti è solo in un'economia caratterizzata dalla divisione del lavoro e da una struttura produttiva complessa che è richiesto l'intervento delle scienze. Ed è solo con l'economia che la scienza diventa potere effettivamente operante, e dall'alto della sua dimensione teoretica ritorna alla concretezza del mondo naturale, il quale viene così soggiogato non con la violenza ma con l'utilizzazione delle stesse leggi naturali. « Io ho inserito l'*astuzia* tra me e la cosalità esteriore per risparmiarmi e proteggermi con ciò la mia determinatezza e lasciare che esso si consumi »[6].

In un primo momento è lo strumento a farsi portatore delle conoscenze tecnico-scientifiche che sono state acquistate attraverso il 'lavoro dello spirito'; queste conoscenze, latenti nello strumento, vengono rese concretamente operanti nel momento in cui esso viene utilizzato per il lavoro, e in tal modo diventano un elemento essenziale nel processo di appropriazione della natura.

In un secondo tempo, con l'espandersi della sfera economica, è la scienza vera e propria, e non più semplicemente l'abilità

[5] *Ivi*, p. 115.
[6] *Ivi*, p. 126.



tecnica, a diventare un elemento fondamentale della produzione: per soggiogare la natura è necessario assecondarla, conoscerne le leggi in modo da poter perfezionare lo strumento al punto da sostituirlo con una macchina. Attraverso l'attività teoretica il rapporto dell'uomo con la natura si è così capovolto a favore dell'uomo; mentre inizialmente egli dipendeva dalle cose esterne anche per il contenuto delle proprie sensazioni, ora, in seguito alla sua attività interiore, è in grado di costringere la natura a realizzare i propri fini.

Riassumendo i risultati a cui Hegel è pervenuto nelle lezioni jenesi grazie all'incontro decisivo con l'economia politica, possiamo dire che il contributo dell'economia ha provocato nella sua concezione due modifiche fondamentali; da una parte la socializzazione degli individui ad un livello materiale — sfera dello scambio — prima ancora del costituirsi del legame 'etico' fra i membri dello « spirito del popolo »; dall'altra una profonda modificazione nel rapporto uomo-natura, nel senso che comincia a delinearsi una capacità di conoscenza e dominio dell'uomo nei confronti del mondo naturale. Per ciò che riguarda questo ultimo aspetto, Hegel osserva: « Bisogna porre nello strumento un'attività propria, per farlo diventare qualcosa che è attivo da sé. Questo accade così che, *a*) sulla linea, per esempio, il filo è avvolto e viene utilizzata la sua duplicità, per farlo, in questa opposizione, rientrare in se stesso. La passività si muta in attività, in un persistente andare-insieme; *b*) in generale questo accade così che la attività propria della natura — elasticità della molla, acqua, vento — viene impiegata per fare, nella sua esistenza sensibile, qualcosa di interamente altro da ciò che essa vorrebbe fare, (sicché) il suo cieco fare viene trasformato in un fare conforme ad un fine, nel contrario di se stessa; condotta razionale della natura, *leggi*, nella loro *esistenza* esteriore. Alla *natura stessa* non accade niente: *singoli scopi dell'essere naturale* (diventano) un universale »[7]. Hegel rileva in tal modo realisticamente che la scienza e le leggi che essa ritrova all'interno della natura non

[7] *Ibidem*.

hanno una funzione essenzialmente contemplativa, ma tendono a consolidare il potere, il dominio dell'uomo su di essa, per cui tali leggi si inseriscono saldamente entro la sfera dell'economia, in quanto rispondono alla necessità di soddisfare i bisogni dell'uomo in maniera sempre meno faticosa, sostituendo progressivamente al duro lavoro fisico l'*astuzia*, che lascia la parte più ingrata del lavoro allo strumento e alla macchina. Per questo non è il caso di commuoversi di fronte allo spettacolo della natura, non è il caso di indulgere a vani 'sentimentalismi', perché la natura interessa all'uomo solo in quanto è in grado di offrire una « esistenza razionale », cioè un comportamento che l'uomo possa volgere ai propri fini, allo scopo del soddisfacimento dei propri bisogni [8]. Queste osservazioni sono estremamente significative in quanto testimoniano la disposizione di Hegel a cogliere il ruolo 'produttivo' del sapere scientifico nel mondo moderno, la sua immanenza al mondo dell'economia [9]. Pertanto lo sviluppo della dialettica del lavoro e dell'economia entro la struttura sociale ha indotto significativi mutamenti nel pensiero hegeliano a due diversi livelli: in primo luogo con l'apporto dell'economia come sfera autonoma e relativamente autosufficiente si è profondamente modificato il rapporto fra uomo e natura; e, ad un secondo livello al carattere puramente conoscitivo e 'contemplativo' del sapere, si è sovrapposta, grazie ad un'analisi realistica e disincantata, l'immagine di una scienza intrinsecamente 'produttiva'. Le scienze della natura hanno così una duplice faccia: da una parte si volgono alla natura, cercando di coglierne le leggi, dall'altra sono invece rivolte al mondo umano, in quanto la loro

[8] Cfr. *ivi*, p. 127, annotazione al margine: « singolo pollo — la sua esistenza razionale consiste nel fatto che esso viene allevato e mangiato, — vento, fiume, oceano possente, domato, solcato (*geackert*). Non c'è da far complimenti con esso — misero sentimentalismo, che si attiene al singolo ».

[9] Quando parlo di uso « produttivo della scienza » in Hegel intendo riferirmi soprattutto alla *meccanica* che si presenterà nella *Logica* come soggetta all'economia. Fra le scienze implicate nella produzione possiamo includere anche la fisica e la chimica, ma non certamente tutte le scienze della natura. Ho usato però costantemente l'espressione « scienze della natura » in senso generico per tener presente il significato *complessivo* del sistema delle scienze in Hegel.



stessa struttura è subordinata alla realizzazione di fini propri dell'uomo; e nell'economia caratterizzata dall'impiego di macchine, nella quale la scienza ha un ruolo fondamentale [10], questo ultimo aspetto è certamente prevalente.

È ancora da spiegare tuttavia come la macchina possa trasformare il « cieco fare » della natura in un « fare conforme ad un fine »: Hegel attribuisce il potere che l'uomo riesce ad esercitare tramite la macchina ad una specie di arte 'maieutica'; questa consiste nell'« astuzia della ragione », che costringe la natura a 'mostrarsi', a manifestare le leggi ad essa immanenti.

« 'Astuzia' è qualcos'altro che 'furberia'. L'agire più scoperto è la più grande astuzia (noi dobbiamo assumerla nella sua verità), cioè: attraverso la sua sincerità l'uomo scopre l'altro, lo costringe a *mostrarsi in sé e per sé*, e proprio in ciò ad annientare se stesso. (Astuzia è) il forte comportamento di costringere gli altri ad essere come in sé e per sé, di portare ciò nella luce della coscienza » [11]. La ragione umana riesce a cogliere una razionalità anche nel mondo naturale solo a patto di indurre le leggi naturali a mostrarsi nella loro verità; questa verità consiste nell'« *indifferenza* » degli elementi naturali, nella loro reciproca esteriorità,

[10] La totale immanenza di scienza al capitale ed il ruolo essenziale svolto dal « general intellect » — nella fase di « sottomissione reale » del lavoro al capitale sono mostrati da Marx, *Lineamenti fondamentali* cit., II, pp. 390 ss. « Il pieno sviluppo del capitale ha quindi luogo — o il capitale è giunto a porre la forma di produzione ad esso adeguata — solo quando il mezzo di lavoro non solo è determinato formalmente come capitale fisso, ma è soppresso nella sua forma immediata, e il capitale fisso si presenta di fronte al lavoro e all'interno del processo di produzione, come macchina: e l'intero processo di produzione non si presenta come sussunto sotto l'abilità immediata dell'operaio, ma come impiego tecnologico della scienza. Dare alla produzione carattere scientifico è quindi la tendenza del capitale, e il lavoro immediato è ridotto a un semplice momento di questo processo ». (*Ivi*, p. 393). « Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *Knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità ad esso, fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale del processo di vita reale ». (*Ivi*, p. 403).

[11] Hegel, *J. R. II.*, p. 127.

nell'assoluta meccanicità dell'attività propria della natura, il movimento. La cecità della natura che, ad un primo sguardo, denota la sua impotenza e la sua impenetrabilità al concetto, rivela, grazie all'astuzia, la sua piena positività. Proprio perché non ha in se stessa fini, ma è cieca e meccanica, la natura può essere orientata finalisticamente dall'operare umano.

L'impenetrabilità al concetto diventa così la ' razionalità ' della natura: sta all'astuzia riconoscere nella reciproca esteriorità degli oggetti naturali, nel loro cieco meccanismo, la disposizione della natura a lasciarsi plasmare docilmente secondo i fini posti dall'uomo. « Attraverso l'astuzia il volere (...) è diventato il *sapere* »[12]: la conoscenza è per l'uomo la « punta dell'astuzia » grazie alla quale egli riesce ad incuneare il proprio strumento — la macchina — nella rigida necessità naturale, imprimendo così a quest'ultima un movimento teleologico.

Il *sapere*, la scienza è la vera prosecuzione della volontà di dominio: la scienza è potere nella misura in cui consente di soggiogare la natura e di imporre ad essa gli scopi umani. È significativo il fatto che questa allusione hegeliana alle *Naturwissenschaften* si situi all'interno dell'analisi dell'economia e del lavoro: la natura va considerata in modo assolutamente disincantato e realistico. Le *Naturphilosophien* romantiche, che pretendono di scoprire la vitalità, lo ' spirito pietrificato ' nella natura sono totalmente ineffettuali: sono il frutto di un atteggiamento regressivo, di un « misero sentimentalismo che si attiene al singolo »[13]. Hegel invece collega significativamente il tema della scienza a quello dell'economia, mostrando che nel lavoro e nella produzione si incarna un sapere capace di ' mediare ' la necessità naturale con la teleologia posta dall'uomo.

Infatti la natura attraverso il lavoro viene costretta a mostrare la propria « possibilità interna », a rendersi fruibile da parte dell'uomo; questo rapporto che viene istituito con la natura è qualcosa di molto diverso dal semplice annullamento dell'oggetto,

[12] *Ibidem.*
[13] *Ibidem.*



dalla mera soddisfazione del bisogno, che nel consumo immediato lascia sussistere nella loro reciproca indipendenza i due elementi in gioco, l'uomo e la natura, i quali non vengono sostanzialmente modificati da tale rapporto, che li tocca solo sotto l'aspetto esteriore. Invece la moderna divisione del lavoro cerca di utilizzare il ' movimento ' della natura, i suoi stessi meccanismi, per soddisfare i bisogni umani, secondo un rapporto non più naturalistico ma ' mediato ', estremamente complesso, che implica la relazione fra uomo e uomo ma anche quella fra uomo e natura: « L'esserci, la sfera dei bisogni naturali, è nell'elemento dell'essere in generale una quantità di bisogni; le cose, che servono alla loro soddisfazione, *vengono lavorate, la loro* possibilità *interna, universale* viene posta come esteriore, come *forma*. Questo lavorare è però un molteplice; è il *farsi-cosa* della coscienza »[14]. Hegel vede dunque un duplice movimento nel rapporto fra uomo e natura che si instaura in questo modo: da una parte la natura esteriorizza la propria ' possibilità interna ', dall'altra la coscienza si ' fa cosa ', si frammenta in una rete di bisogni fra loro strettamente legati, i quali vengono soddisfatti attraverso il lavoro diviso: « Ognuno soddisfa, dunque, i bisogni di molti, e la soddisfazione dei suoi molti bisogni particolari è il lavoro di molti altri »[15].

Anche in Hegel, come in Smith[16], è la divisione del lavoro che genera l'invenzione di nuovi espedienti tecnici, che portano a perfezionare lo strumento fino a farne una macchina, la quale riduce notevolmente lo sforzo dell'uomo, in quanto gli consente di sfruttare il ' movimento ' che egli trova nella natura esterna. « Il suo stesso lavorare diviene affatto *meccanico* ovvero appartiene ad una semplice determinatezza; ma quanto più il lavoro diventa astratto, tanto più egli è solo l'astratta attività, e perciò

[14] *Ivi*, p. 146.
[15] *Ivi*, p. 147.
[16] Cfr. Smith, *Ricerche sopra la natura e le cause* cit.: « Il massimo miglioramento delle capacità produttive del lavoro, e la maggior parte dell'abilità, della destrezza e del giudizio col quale esso viene ovunque applicato, sembrano essere stati gli effetti della divisione del lavoro » (*ivi*, p. 10).

è in condizione di ritirarsi dal lavoro e di sostituire al posto della sua attività quella della natura esterna. Gli occorre soltanto il movimento e questo egli trova nella natura esterna, ovvero il puro movimento è proprio il rapporto delle forme astratte dello spazio e del tempo — l'astratta attività esteriore, (la) *macchina* »[17]. Quindi la natura diventa per l'« uomo economico » del XVIII secolo, un « puro oggetto »[18], un oggetto la cui piena utilizzazione è consentita proprio dalla « morta » esteriorità reciproca delle sue parti componenti.

Al ruolo della scienza nei confronti della natura sono dedicate ancora alcune osservazioni nella sezione finale della *Jenenser Realphilosophie II*, dedicata appunto ad « arte, religione e scienza »[19]. « Scienza » non è usata qui nell'accezione moderna del termine, ma è la traduzione del tedesco *Wissenschaft* ed indica la filosofia in quanto conoscenza « scientifica » e rigorosa[20]; il tema delle scienze della natura emerge invece nella seconda parte della sezione dedicata alla filosofia. La filosofia della natura condivide in un primo tempo con la religione una valutazione negativa nei confronti del mondo naturale; per il modo di pensare religioso « la natura, l'immediato, deve essere rappresentata come malvagia »[21]. Analogamente la filosofia della natura è la « manifestazione dell'Idea nelle forme (*Gestalten*) dell'essere immediato. Essa è l'andare-in-sé (*Insichgehen*), (il) *male* (il) divenire lo spirito, il concetto *esistente* in quanto *concetto* »[22]. La negatività della natura è per il sapere la sua iniziale estraneità, impenetrabilità alla conoscenza, l'essere originariamente refrattaria alla razionalità. Ma, come già si è osservato, è proprio la cecità, la reciproca estraneità degli oggetti naturali che consente appieno la manipolazione della natura ad opera dell'uomo: la negatività della natura si rivela, all'astuzia, la sua vera « razionalità ». « Ma questa pura intelligenza è altrettanto l'opposto, l'universale, ed in vero l'universale che si sacrifica e perciò diviene il reale e realtà universale, è il popolo, la natura ripristinata, l'essenza riconciliata in cui ognuno prende per sé il suo essere-per-sé mediante la propria alienazione e il proprio sacrificio »[23]. La « riconciliazione » con la natura è consentita dal fatto che « l'universale si sacrifica », diventa natura « ripristinata », « popolo »: popolo è un concetto di origine romantica[24], a cui Hegel attribuisce però le determinazioni economiche che egli desume dalla moderna economia politica, per cui « popolo » in queste lezioni jenesi indica l'universale creatosi grazie alla complessità della sfera dei bisogni nel mondo moderno.

Per il popolo quindi, inteso in questo senso, la natura non è più un'entità estranea, ma è un mondo con il quale viene istituito un rapporto fecondo e positivo; la natura non dovrà più quindi essere disprezzata, né si dovrà cercare un altro mondo trascendente, ma il destino dell'uomo si gioca qui, all'interno del suo popolo e della sua vita, contrariamente a quanto accadeva nella religione: « Qui non (c'è) un'*altra* natura, non l'unità *non-presente*, non una riconciliazione, il cui godimento ed il cui esserci sono trascendenti e futuri, bensì essi sono *qui: qui l'io conosce l'assoluto* »[25]. Ma, secondo Hegel, lo spirito del popolo deve conoscere se stesso prima di conoscere la natura e di poterla dominare: « L'uomo non diventa padrone della natura, finché non lo è diventato di se stesso. La natura è *in sé* divenire *lo spirito*. Perché questo *in sé* ci sia, lo spirito deve comprendere se stesso »[26].

[17] Hegel, *J.R.II.*, p. 147.
[18] Questa indicazione si trova in Marx, *Lineamenti fondamentali* cit., II, p. 11: « Soltanto col capitale la natura diventa un puro oggetto per l'uomo, un puro oggetto di utilità, e cessa di essere riconosciuta come forma per sé e la stessa conoscenza teoretica delle sue leggi autonome si presenta semplicemente come astuzia capace di subordinarla ai bisogni umani sia come oggetto di consumo sia come mezzo di produzione ».
[19] Cfr. Hegel, *J.R.II.*, pp. 205-216.
[20] Cfr. *ivi*, p. 215. Sulla filosofia come « scienza » in Hegel cfr. S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972, tr. it., *La teoria hegeliana dello stato*, di B. Maffi, Bari 1973, pp. 149-150.
[21] Hegel, *J.R.II.*, p. 211.
[22] *Ivi*, p. 215.



[23] *Ibidem*.
[24] Cfr. N. Bobbio, *Hegel e il giusnaturalismo*, « Rivista di filosofia », 4 (1966), pp. 379-407.
[25] Hegel, *J.R.II.*, p. 25.
[26] *Ivi*, p. 216.

Lo spirito conosce se stesso portando a piena consapevolezza la propria intenzione verso la natura: la volontà di dominio ne è l'elemento fondamentale. Di qui il carattere totalmente ' disincantato » che la *Naturphilosophie* hegeliana sarà indotta ad assumere.

## II.2. *L'itinerario della « Bildung »*

Il tema dell'economia, che nelle lezioni jenesi ha un ruolo egemone nel definire i connotati del mondo moderno, appare invece nella *Fenomenologia* frammentato e disperso nei vari tratti dell'itinerario fenomenologico. Allo stesso modo anche il sapere scientifico che l'economia richiede per poter esercitare il proprio dominio sulla natura non si accresce del tutto linearmente: dal processo di formazione (*Bildung-prozess*) della coscienza servile al sapere proprio della società borghese pienamente sviluppata il percorso della *Bildung* si rivela accidentato e pieno di asperità, le quali scandiscono la discontinuità che caratterizza il passaggio da una figura fenomenologica ad un'altra. Inoltre l'interazione fra uomo e natura, tema che trova la massima risonanza nelle osservazioni jenesi sulla macchina, non è oggetto qui di esplicita trattazione: ciò perché ad Hegel interessa ora — dei due elementi che devono essere mediati, natura e uomo, — soprattutto il secondo, per cui viene tratteggiato con particolare incisività il processo di accrescimento conoscitivo dello spirito. Lo spirito non si alimenta in modo totalmente lineare, ma si costituisce attraverso il movimento delle sue astrazioni: « esse sono il suo analizzarsi, il suo distinguere i propri momenti, e il suo indugiare in momenti singoli »[27].

Il primo di tali momenti, dal punto di vista economico, è dato dal lavoro ' formativo ' del servo, nella famosa figura dell'autocoscienza che presenta la dialettica di signoria e servitù[28]; questa

[27] Hegel, *Fenomenologia* cit., II, p. 3.
[28] Cfr. *ivi*, pp. 153-164.



figura fenomenologica è troppo nota perché si debba ulteriormente insistere sul suo significato complessivo[29]. Importa qui invece sottolineare il senso per il quale il lavoro diventa una condizione essenziale per la coscienza servile. Hegel mette in luce qui l'aspetto ' formativo ' del lavoro, il fatto che esso istituisce un rapporto di feconda interazione fra la coscienza e il mondo esterno. Il padrone, nell'atto di ' consumare ' le cose per il proprio piacere, si mantiene al di sopra dell'oggettività, non ne è contaminato e mantiene « quindi l'intatto sentimento di se stesso »[30]. « Ma tale appagamento è esso stesso soltanto un dileguare, perché gli manca il lato *oggettivo* o il *sussistere* »[31]. Così il signore può entrare in rapporto con le cose soltanto distruggendole, annientandole, il che, se da una parte gli consente di mantenere ' puro ' il senso della propria soggettività, dall'altra però costringe il suo desiderio a risorgere sempre uguale, senza che vi sia alcuna possibilità di fermare in qualche modo il flusso degli oggetti con cui egli entra in contatto. Il signore non è in grado di darsi alcuna ' oggettività ', non può temprare se stesso attraverso la lotta quotidiana con il mondo che, non essendo

[29] La dialettica servo-padrone è una delle figure fenomenologiche più famose, ma anche una delle più discusse e fraintese. Una delle interpretazioni più fuorvianti è, a mio parere, quella ' esistenzialista ' che, considerando questa dialettica in senso atemporale ed astorico, ne ricava un ' filtro ' attraverso il quale giudicare l'intera opera di Hegel: cfr. Hyppolite, *Saggi su Marx ed Hegel* cit., Wahl, *La coscienza infelice* cit. e ID., *Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France*, « Hegel-Studien », 3 (1966), pp. 15-26.
Ben diverse sono le interpretazioni che tendono a mettere in risalto il carattere ' storico ' di questa figura fenomenologica, come momento di passaggio da una fase precapitalistica al lavoro ' libero ' del capitalismo: cfr. R. Racinaro, *Staatsoekonomie e dimensione della politica in Hegel* cit., e M. Tronti, *Hegel e Ricardo*, in *Operai e capitale*, Torino 1966, pp. 133-143 (in partic. pp. 135 ss.). Sulle più recenti posizioni di Tronti circa il « problema Hegel » cfr. il suo *Hegel politico*, Roma 1975 e la recensione di G. C. Pasqualotto, *L'« Hegel politico » di Tronti*, « Aut-aut », 152-153 (1976), pp. 230-233. Per una discussione complessiva su questi temi si vedano anche gli altri *Contributi dell'Istituto di filosofia di Padova* pubblicati in questo stesso n. di « Aut-aut », in particolare i saggi di M. Bertaggia, G. De Cecchi e G. Duso.
[30] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 162.
[31] *Ibidem*.

in grado di opporgli alcuna resistenza, ' dilegua ' continuamente davanti a lui. Al contrario il servo istituisce con la ' cosalità ' un rapporto fecondo, di reciproca interazione. Innanzitutto è l'oggetto che viene forgiato attraverso il lavoro e da entità estranea ed ostile si trasforma in ' specchio ' della coscienza servile: « Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa *forma* dell'oggetto stesso, diventa *qualcosa* che permane; e ciò perché proprio a chi lavora l'oggetto ha indipendenza »[32]. In tal modo l'oggettività, « l'essenza estranea, dinanzi alla quale la coscienza servile ha tremato »[33], cessa di essere fonte di timore perché in essa la coscienza ritrova se stessa, riconquista il senso della propria soggettività e del proprio esistere: « Per il fatto di venire *esteriorizzata*, la forma alla coscienza servile non si fa altra da lei; ché proprio la forma è il suo esser-per-sé che quivi alla coscienza servile si fa verità. Così proprio nel lavoro, dove sembrava ch'essa fosse un *senso estraneo*, la coscienza, mediante questo ritrovamento di se stessa attraverso se stessa diviene *senso proprio* »[34]. Pertanto l'aspetto per cui alle cose viene data una forma è indispensabilmente legato alla ' formazione ' della coscienza, all'acquisizione da parte sua di un « senso proprio », alla sua *Bildung*. Il lavoro ha per la coscienza un significato teoretico, in quanto porta a compimento l'educazione della coscienza servile che era cominciata con la paura del signore: « e sebbene la paura del signore sia l'inizio della sapienza, pure la coscienza è quivi *per lei stessa*, ma non è *l'esser-per-sé*, ma mediante il lavoro, essa giunge a se stessa »[35]. La ' sapienza ' della coscienza servile viene accresciuta ed educata proprio grazie a quell'elemento di « sussistenza » che si sedimenta in lei attraverso il lavoro: « Il lavoro, invece, è appetito *tenuto a freno*, è un dileguare *trattenuto*; ovvero: il lavoro forma »[36]. Non è presente qui l'elogio hegeliano dello strumento, la sua superiorità rispetto al singolo per il fatto che

[32] *Ibidem*.
[33] Cfr. *ivi*, p. 163.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ivi*, p. 162.
[36] *Ibidem*.



esso permane e « si impianta nelle tradizioni »[37], e non è presente proprio perché l'aspetto del permanere, del durare viene interiorizzato, diventa parte integrante della coscienza servile: essa stessa è anzi ' strumento ' rispetto al padrone[38]. Ma è uno strumento che conosce, che viene formato ed educato, che acquista un'abilità, una τέχνη: la natura dell'oggetto che viene forgiato è assecondata e insieme domata dal servo, che in tal modo acquista una conoscenza pratica, che tende a dilatarsi fino a dominare l'intera realtà, anche se per ora si tratta solo di un'abilità limitata. Il sapere acquisito in questo modo dal singolo, si ' espande ' successivamente sempre più al di là della sua conoscenza limitata, e assume una complessità e una consistenza che esorbitano completamente dalle possibilità conoscitive dell'individuo isolato: incomincia ora a delinearsi l'« universale formare e coltivare, attraverso il quale l'uomo acquista potere sopra l'intera essenza oggettiva »[39]. La funzione della ' ragione ' che, grazie al suo permanere e venir tramandata, è superiore al singolo e ' appare come il medio ' fra lui e l'" intrasmutabile ', è del tutto analoga a quella dello strumento, che funge da mediatore fra l'uomo e le cose. Come lo strumento, che, a differenza del lavoro individuale, permane nel corso del tempo, il sapere viene tramandato e si accresce di generazione in generazione, accrescendo a sua volta il potere dell'uomo sulla natura. Ma « la gioia di questa universale presa di possesso trova ancora nella sua proprietà l'estraneo Altro, che l'astratta ragione ha in lei stessa »[40]. Ciò significa che la ragione deve fare i conti con questo « estraneo Altro », con l'« essenza delle cose come cose »[41]: è la « ragione osservativa », cioè l'insieme delle scienze della natura e dell'uomo, che si assume questo compito. È vero che l'atteggiamento di Hegel verso la « ragione

[37] Cfr. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese* cit., pp. 76-77.
[38] Cfr. Racinaro, *Staatsoekonomie* cit., pp. 108-110; « Ora è chiaro che, in tale contesto, il *servo* deve esplicitare, dal punto di vista del signore, una funzione analoga a quella dello *strumento* — o, meglio ancora, della *macchina* » (*ivi*, p. 108).
[39] Cfr. Hegel, *Fenomenologia*, cit., I, p. 164.
[40] *Ivi*, p. 203.
[41] Cfr. *ibidem*.

osservativa » è essenzialmente negativo e critico, ma è vero anche che ciò che viene rifiutato è l'assolutizzazione del conoscere scientifico, non la sua stessa esistenza [42].

Si può dire pertanto che il conoscere scientifico ha un ruolo preciso nella costruzione hegeliana, il ruolo di mediatore fra « il potere (che l'individuo ha) sopra un *singolo alcunché* » [43] e il « regno dell'eticità » [44], in cui tale potere viene esteso a « potenza di tutto un popolo » [45]. La ' ragione osservativa ' assolve pertanto una *funzione strumentale* rispetto alla ' sostanza etica ': il posto che essa occupa all'interno della *Fenomenologia* allude significativamente al suo carattere strumentale rispetto al ' regno

[42] In realtà questo è uno dei punti più scabrosi dell'interpretazione di Hegel; l'idea più diffusa, che costituisce ormai una specie di ' vulgata ', è che Hegel abbia ' distrutto ' l'intelletto scientifico. Le prime difese di Hegel su questo punto furono tentate dagli hegeliani di vecchia data, dal Rosenkranz a Kuno Fischer, ma a molti sono parse poco convincenti (cfr. su ciò Merker, *Le origini della logica* cit., pp. 121 ss.).

Un'indicazione per una ' rilettura ' di questo ' nodo ' hegeliano si trova in Veca, *Nodi. Smith Ricardo Hegel* cit.: Veca propone di riesaminare la continuità Hegel-Kant alla luce dei problemi posti dall'incremento della scienza ad una teoria dello sviluppo: « Implicita e dominante nella modellistica economica e politica classica, centrale nella rivoluzione epistemologica di Kant, la teoria dello sviluppo organizza e pervade l'intera rete del sistema hegeliano » (*ivi*, p. 19).

La critica hegeliana alla scienza è stata interpretata come ' rifondazione ' del sapere scientifico e non come suo annullamento, da Adorno, *Tre studi su Hegel* cit.: « Formatosi alla scuola della scienza e con i mezzi di questa, egli ha sorpassato il limite della scienza soltanto occupata a fissare e a ordinare, avendo di mira la preparazione di materiali, quale dominò prima di lui e poi di nuovo quando il pensiero perdette l'enorme tensione della sua autoriflessione » (*ivi*, p. 105). Di Adorno cfr. anche *Spirito del mondo e storia naturale. Excursus su Hegel*, in *Dialettica negativa* cit., pp. 269-325; frutto della ' vecchia ' ' scuola di Francoforte ' è il testo di H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della ' teoria sociale '*, tr. it. di A. Izzo, Bologna 1972, una delle difese più appassionate di Hegel dall'accusa di ' reazionarismo '; fra gli ultimi epigoni della medesima ' scuola ' è O. Negt, *Hegel e Comte*, tr. it. di F. Bassani, Bologna 1975.

Sulla recezione dell'empirico in Hegel cfr. infine K. Korsch, *L'empirismo nella filosofia di Hegel*, in *Dialettica e scienza nel marxismo*, a cura di G. E. Rusconi, Bari 1974, pp. 11-41.

[43] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 164.

[44] Cfr. *ivi*, pp. 292 ss.

[45] Cfr. *ivi*, p. 295.



etico ', che si costituisce grazie all'" operare di tutti ' [46]. In tal modo si può intendere la ' ragione osservativa ', l'" intelletto scientifico ' di Hegel, come elemento mediatore fra il lavoro del servo, momento economico ' formativo ', visto ancora tutto nella sua dimensione individuale, e il ' regno dell'eticità ', in cui l'economia ricompare nuovamente, presentandosi ora però come sistema complesso e articolato, tipico dell'economia moderna capitalisticamente organizzata. In essa « il *lavoro* dell'individuo per i suoi bisogni è un soddisfacimento tanto dei bisogni degli altri quanto dei suoi propri; e il soddisfacimento dei bisogni propri egli raggiunge soltanto mediante il lavoro degli altri » [47].

La conoscenza scientifica, presente inizialmente in maniera embrionale alla coscienza « educata » del servo, si espande così fino ad acquistare sempre più il carattere di un sapere compiuto e sistematico. Rispetto all'universalità di questo sapere, ormai perfettamente costituito, il singolo, che era il reale punto di partenza del conoscere, dimostra alla fine di avere assolto un compito puramente strumentale, per cui egli deve inchinarsi di fronte al conoscere: « in un'età in cui l'universalità fa gran conto di tutta la sua comprensione e dell'adunata ricchezza e la si esige; soltanto minima può essere la partecipazione all'intera opera dello spirito assegnata all'individuo; così questo deve a maggior ragione obliare se stesso, — il che del resto, è già una conseguenza della natura della scienza, — e divenire e fare quel che gli sarà possibile » [48]. Dalla ' coscienza coltivata ' del servo allo ' spirito ' il cammino è indubbiamente accidentato, ma non privo di una certa continuità. All'interno della ' sostanza spirituale ' tutte le figure precedenti rivelano infatti la loro verità; ciò non significa che tali figure vengano annullate, ma solo che acquistano un significato diverso da quello che esse originariamente avevano. La ' ragione osservativa ', la ragione scientifica in generale, non può essere abbandonata, in quanto è diventata ormai parte inte-

[46] Cfr. *ibidem*.

[47] *Ibidem*.

[48] *Ivi*, p. 61.

grante della ' sostanza spirituale '[49]. Non può più presentarsi all'interno dello spirito un Faust che, dimentico di ' intelletto e scienza ' pretenda di afferrare il piacere immediato, l'" attimo fuggente '[50]. Per tale autocoscienza « le ombre della scienza, delle leggi, dei principi che solo stanno tra lei e la propria effettualità, scompaiono come inerte nebbia incapace di accogliere l'autocoscienza e la certezza della sua realtà »[51]. Questo modo di rapportarsi all'effettualità non può nemmeno presentarsi all'interno dello ' spirito ', « il granitico e indissoluto *fondamento* e *punto di partenza* dell'operare di tutti »[52]. In questa sostanza ed essenza universale infatti sono ricompresi, nuovamente organizzati entro ' saldi nessi ', i momenti precedenti: « Lo spirito è dunque *coscienza ut sic*, il che comprende in sé la certezza sensibile, il percepire e l'intelletto »[53].

Pertanto il sapere assoluto non è in alcun modo distruzione dell'intelletto scientifico, ma nuova ' sistemazione ' di quell'inferiore momento conoscitivo entro le coordinate dello spirito, secondo rapporti che rispondono alle esigenze che di volta in volta lo spirito intende soddisfare[54]. Lo ' spirito ', nel suo cammino nel corso del tempo, accresce e tramanda le conoscenze che, ampliandosi al di là della ' potenza ' del singolo, costituiscono l'« universale verità *dell'essenza spirituale* »[55]. Determinate cognizioni e determinati gesti, ripetuti insistentemente dai singoli nel corso del tempo, sono stati interiorizzati al punto che diventano per l'individuo un possesso quasi ' innato ', un modo spontaneo di rapportarsi all'ambiente, sono per lui come una ' seconda natura '[56]:

[49] Sull'*Aufhebung* hegeliana cfr. L. Althusser, *Sul rapporto fra Marx e Hegel*, in *Lenin e la filosofia*, tr. it. di F. Madonia, Milano 1972, p. 67.
[50] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, pp. 301-303.
[51] *Ivi*, p. 302.
[52] *Ivi*, II, p. 2.
[53] *Ivi*, p. 3.
[54] Cfr. *ivi*, pp. 23-24.
[55] Cfr. *ivi*, II, p. 1.
[56] L'indicazione per intendere in questo senso le categorie logiche hegeliane è fornita da Lenin, nel suo commento alla ' logica dell'essenza ': « Vi è qui un contenuto molto profondo, puramente materialistico. Bisogna capovolgere la cosa: l'attività pratica dell'uomo ha dovuto portare la coscienza



« Similmente noi, osservando come nel campo conoscitivo ciò che in precedenti età teneva all'erta lo spirito degli adulti è ora abbassato a cognizioni, esercitazioni e fin giochi da ragazzi, riconosceremo nel processo pedagogico, quasi in proiezione, la storia della civiltà. Tale esistenza passata è proprietà acquisita allo spirito universale; spirito che costituisce la sostanza dell'individuo e, apparendogli esteriormente, costituiscono così la sua natura inorganica »[57]. I singoli partecipano alla formazione del sapere in quanto il loro « operare » rimane in dono alla « comunità etica » anche dopo la loro morte, dal momento che, nell'esistenza del singolo, viene « isolato il suo *essere* dal suo *operare* »[58]. Anche il singolo in tal modo acquista quella dignità universale che compete solamente al popolo: accade che la singolarità debole, pura e *singola*, venga elevata ad *individualità universale* »[59]. Ma, man mano che il sapere scientifico si accresce attraverso il suo itinerario nel corso del tempo, il ruolo dell'individuo nella conoscenza universale diventa sempre più trascurabile. Diventa lo spirito il vero soggetto del conoscere: il suo emergere nel tempo è contrassegnato dall'accumulazione di un sapere sempre più esteso e complesso, che si accresce continuamente al di là delle possibilità conoscitive del singolo.

In Hegel si trova determinato un ruolo molto preciso della ' cultura ', come accumulazione di sapere che cresce nel corso del tempo, ed organizza il proprio ruolo produttivo all'interno della società. Questa *Kultur* si basa su un concetto di tradizione che non implica soltanto continuità nel processo storico, ma che comporta anche, invece, la funzionalità dei momenti negativi, in forza del movimento dialettico che è immanente al contenuto stesso[60].

umana a ripetere miliardi di volte le diverse figure logiche, *perché* queste figure *potessero* acquistare il loro significato di *assiomi* ». (Lenin, *Quaderni filosofici*, intr. e cura di L. Colletti, Milano 1968, p. 182).
[57] Hegel, *Fenomenologia* cit., I, pp. 22-23.
[58] Cfr. *ivi*, II, pp. 12-13.
[59] Cfr. *ivi*, p. 12.
[60] Cfr. Cacciari, *Dialettica e tradizione* cit., p. 131. Di Cacciari cfr. anche *Sulla genesi del pensiero negativo*, « Contropiano », I (1969), pp. 131-200, ora in *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Padova 1977.

In questo senso la stessa ' ragione osservativa ', la scienza, viene superata in quanto sapere immediato, ma insieme conservata e dotata di un nuovo significato all'interno dello ' spirito '.

## II.3. *Hegel critico di Schelling*

> « L'empirismo elevato — o allargato — alla assolutezza è filosofia della natura. Schelling ».
>
> J. W. GOETHE, *Aforismi*[61]

La concezione hegeliana delle *Naturwissenschaften*, maturata in larga misura anche grazie agli studi economici, si arricchisce ulteriormente e si determina con maggiore chiarezza attraverso il confronto con Schelling. Se in un primo tempo la collaborazione fra i due filosofi sembrava indicare un'affinità dal punto di vista teoretico[62], ora invece le loro strade sembrano essersi definitivamente divise. La critica a Schelling è destinata a far risaltare per contrasto, e in maniera ancora essenzialmente negativa e critica, la struttura portante della concezione hegeliana della scienza e le linee di tendenza della sua *Naturphilosophie*. Le osservazioni elaborate nella ' fucina ' di Jena acquistano in tal modo maggiore spessore dal punto di vista teorico nel confronto con la filosofia della natura schellinghiana, termine di paragone ineludibile per qualsiasi approccio alla natura.

La critica a Schelling, che si era preparata negli anni precedenti, emerge — durissima — dalla famosa prefazione alla *Fenomenologia*: a Schelling viene innanzitutto rimproverata l'" indifferenza " del cominciamento della sua filosofia[63]. Tale filosofia, avendo come oggetto l'assoluto inteso come identità di io e natura, istituisce un rapporto ambiguo e inaccettabile con quelle conoscenze particolari che sono le singole scienze. I contenuti empirici, che esse presentano, vengono infatti in un primo tempo rifiutati come morte cristallizzazioni che non rispecchiano il carattere dialettico della natura, ma in un secondo tempo vengono accolti in maniera del tutto acritica nel cuore stesso della filosofia, per conferire un qualche contenuto a quel « formalismo dell'indifferenza » che sta alla base della speculazione schellinghiana. « Ma considerando più da vicino questo dispiegamento, esso dimostra di essersi prodotto non già perché un *unum atque idem* si sia riplasmato in figure diverse; tale dispiegamento è invece la ripetizione dell'identico privo di ogni figura; l'*unum atque idem* viene poi soltanto estrinsecamente applicato al diverso materiale, e riceve così una tediosa parvenza di diversità »[64]. Il difetto della filosofia schellinghiana sta quindi proprio nell'astratto formalismo del suo principio, che si limita solamente a proclamare la piatta identità di Io e natura, senza ulteriormente determinare le articolazioni e le contraddizioni che devono trovar posto all'interno della totalità: « Se lo sviluppo non consiste in altro che in tale ripetizione della medesima formula, l'idea, per sé indubbiamente vera, nel fatto non va più in là del proprio cominciamento »[65]. In tal modo i molteplici contenuti che la filosofia schellinghiana accoglie al suo interno — in particolare i risultati delle scienze, che costituiscono l'oggetto della sua filosofia della natura — non scaturiscono necessariamente dal suo ' cominciamento ', ma vengono utilizzati disordinatamente e secondo nessi puramente analogici: « Quando il soggetto, esplicando il suo sapere, non faccia altro che adattare questa unica immota forma alla superficie dei dati disponibili; quando il materiale venga tuffato dal di fuori in questo statico elemento; tutto ciò, non diversamente da arbi-

[61] Aforisma n. 413 di J. W. Goethe, in *Teoria della natura* cit., p. 223. Sugli studi scientifici di Goethe cfr. il paragrafo a lui dedicato da F. Mondella, *La scienza tedesca nel periodo romantico e la Naturphilosophie* cit.; cfr. inoltre E. Callot, *La philosophie biologique de Goethe*, préface de J. F. Angelloz, Paris 1971 e G. Lukács, *Goethe e il suo tempo*, tr. it. di E. Burich, Firenze 1974.

[62] Il momento di maggiore affinità fra i due autori è il 1801, quando Hegel pubblica l'articolo *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e di Schelling*, tutto in difesa di quest'ultimo contro Fichte. Su ciò cfr. N. Merker, *Le origini della logica* cit., pp. 29-37: « Hegel si proclama seguace della nuova " filosofia dell'Assoluto " di Schelling e difensore polemico della validità e dei valori di essa » (*ivi*, p. 129).

[63] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, pp. 11-12.

[64] *Ibidem*.

[65] *Ivi*, p. 12.

trarie fantasie sul contenuto, è ben diverso dal compimento di quel che si richiede; è ben diverso, cioè, da quella ricchezza che scaturisce da se stessa e dalla autodeterminantesi differenza delle forme »[66].

Ciò che qui Hegel rimprovera a Schelling non è molto diverso da quel ' positivismo acritico ' che al primo verrà rimproverato da Marx[67]: infatti la filosofia della natura schellinghiana, rifuggendo dal dare maggiore duttilità ed articolazione al suo principio, finisce con l'accogliere acriticamente e a casaccio una gran quantità di dati, solo per l'esigenza di darsi un qualche contenuto: « Quel procedere è piuttosto un formalismo monocromatico che giunga alla differenza del contenuto soltanto perché questa è di già preparata e di già nota »[68].

Questo esito contraddittorio della filosofia schellinghiana è determinato dal totale rifiuto delle scienze positive da cui tale filosofia è caratterizzata: si pretende di « saltare » oltre la scienza, di pervenire direttamente all'Assoluto, senza dare il giusto spazio ai gradi più bassi del sapere: « questa maniera di conoscenza finisce in una pittura assolutamente monocromatica, essa maniera infatti, scandalizzata dalle differenze dello schema, le affonda — perché appartenenti alla riflessione —, nella vuotaggine dell'Assoluto, in modo che poi ne viene fuori la pura identità, il bianco senza forma »[69]. Accogliendo poi, per darsi un contenuto, « le determinazioni sensibili » dall'« intuizione volgare »[70], la filo-

[66] *Ibidem*.

[67] Cfr. K. Marx, *Critica della dialettica e in generale della filosofia di Hegel*, in *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, prefaz. e tr. it. di N. Bobbio, Torino 1968, pp. 158-188: « perciò già nella *Fenomenologia*, ad onta del suo aspetto del tutto negativo e critico, e nonostante che vi sia realmente contenuta la critica, spesso anticipatrice dell'intero svolgimento, il è latente, ed è presente come germe, come potenza, come un segreto, il positivismo acritico e l'idealismo parimenti acritico delle opere successive di Hegel, questa dissoluzione e restaurazione filosofica dell'empirismo presente » (*ivi*, pp. 165-166).

[68] Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 12.

[69] *Ivi*, p. 42.

[70] Cfr. *ivi*, p. 26: « Si accettano allora dall'intuizione volgare delle determinazioni sensibili, le quali debbono indubbiamente *significare* altro da ciò che esse dicono ».



sofia della natura schellinghiana, lungi dal rendere omaggio al conoscere scientifico, lo rigetta interamente in quanto misconosce il valore delle differenze che si generano al suo interno. Hegel, al contrario, riconosce il valore delle scienze positive, anche se le considera momenti puramente preparatori sulla strada del vero sapere: la filosofia deve riconoscere il ruolo della scienza e la verità del suo cammino che procede per gradi, e passare essa stessa attraverso queste molteplici conoscenze, senza pretendere di imboccare facili ' scorciatoie '. Questa ricognizione dei risultati delle scienze positive è un punto di passaggio obbligato per poter conseguire un'immagine del sapere sufficientemente articolata[71].

La profonda diversità esistente fra la concezione hegeliana della natura e quella schellinghiana, che sono state invece spesso — a torto — accomunate[72], si rivela ancor più chiaramente attraverso

[71] Hegel ribadisce costantemente che la conoscenza scientifica costituisce il primo passo importante, anche se parziale, sulla strada del vero sapere: « La via della scienza è la sua forma intellegibile, via aperta a tutti e per tutti eguale; arrivare mediante l'intelletto al sapere razionale, questa è la giusta esigenza della coscienza che si accinge alla scienza; giacché l'intelletto è il pensare, il puro Io in generale; e l'intellegibile è ciò che è già conosciuto, ossia è l'elemento comune della scienza e della coscienza prescientifica, che può così aprirsi immediatamente un varco entro la scienza » (*ivi*, p. 10). La critica hegeliana alle scienze empiriche è intesa come « integrazione » delle scienze nel sistema da F. Papa, *Logica e stato* cit., pp. 80-84. Cfr. inoltre M. Spagnoletti, *Scienza e dominio in Hegel*, Bari 1973.

[72] L'accostamento di Hegel a Schelling si accompagna, in genere, ad una valutazione negativa della filosofia della natura hegeliana, che è comune, del resto, a quasi tutti gli interpreti che di essa si sono occupati. Cfr. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto* cit.: « invece di escludere le scienze esatte dalla filosofia, Schelling ed Hegel *considerano le scienze esatte come non sufficientemente scientifiche e le includono nella filosofia, che le elabora rendendole scientificamente rigorose e fornendole di necessità interiore* » (*ivi*, p. 101). Sull'interpretazione crociana del tema della scienza in Hegel cfr. W. Tommasi, *« Una tranquilla rivoluzione filosofica ». L'influenza di Hegel nella concezione crociana della scienza.* « Trimestre », XI (1978).

Profonda affinità fra Hegel e Schelling in campo scientifico è vista anche da E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Paris 1921, vol. II, in partic. il cap. I: *Le tentative de Hegel*, pp. 9-70. Un giudizio analogo fornisce anche E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, III, *Il problema della conoscenza nei sistemi post-kantiani*, tr. it. di A. Pasquinelli, Milano 1968, p. 472.

le critiche che vengono mosse alla schellinghiana dialettica della natura. Nella sezione riguardante l'« osservazione dell'organico »[73] Hegel esamina criticamente la concezione schellinghiana secondo cui sarebbe possibile far corrispondere ai gradi di sviluppo delle forze organiche una serie numerica in grado di determinare una « scala dei viventi »[74]. Tale concezione si fonda sulla presupposizione che vi sia in natura uno ' spirito inconscio '[75], una vitalità interna capace di animare con diversa intensità gli organismi viventi. Ma l'esito di questo tentativo risulta contraddittorio rispetto alle sue stesse premesse. Questa classificazione voluta da Schelling qualifica infatti con dei numeri l'" interno ' degli esseri organici, la loro essenza, precludendo però la comprensione delle ' differenze ' che si manifestano nell'" esterno ', cioè la molteplicità dei colori, delle forme ecc., elementi che non possono in alcun modo essere ricondotti ad una variazione quantitativa[76].

Pertanto questa *Naturphilosophie*, basata sulla convinzione che la natura sia in se stessa animata, nel tentativo di esprimere quantitativamente i gradi dell'organico, cioè la vita presente negli organismi naturali, non è capace di tener fede al proprio compito, in quanto il numero è la totale negazione di qualsiasi forma di vita: « Infatti il numero è appunto la determinatezza totalmente quieta, morta e indifferente nella quale è estinto ogni movimento e ogni rapporto e che ha rotto i ponti con la vitalità degli impulsi, con le abitudini e con ogni altra esistenza sensibile »[77].

Il tentativo di Schelling di mostrare lo sviluppo progressivo e la vita immanente nella serie degli esseri organici è quindi

[73] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, pp. 214-219.
[74] Cfr. F. J. W. Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico*, tr. it. a cura di G. De Ferri, Firenze 1967, p. 124, paragrafo 153 bis e p. 127, paragrafo 159.
[75] Il tema dell'« intelligenza inconscia » in Schelling è sviluppato soprattutto in F. J. W. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, tr. it. di M. Losacco, Bari 1965 (III ed. riveduta da G. Semerari), p. 9 e *passim*. Cfr. inoltre ID.,*L'empirismo filosofico e altri scritti*, tr. it. a cura di G. Preti, Firenze 1967.
[76] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, pp. 237-238.
[77] *Ivi*, p.238.



fin da principio contraddittorio, in quanto pretende di esprimere un fenomeno qualitativo mediante la quantità. Ad una legge quantitativa si riconduce infatti non solo la serie numerica, ma anche la determinazione dei corpi organici mediante il peso specifico[78].

La stessa aporeticità di tali tentativi allude tuttavia significativamente ad una corretta comprensione dei fenomeni naturali: nonostante la persuasione schellinghiana circa la vitalità della natura, la sua classificazione ha condotto infatti ad una determinazione « totalmente morta e indifferente ». Questo risultato contraddittorio, ottenuto proprio laddove si voleva dimostrare la vitalità della natura, indica che quest'ultima è in se stessa « morta e indifferente » e che non si può comprenderne lo sviluppo se non si tiene conto della sua radicale eterogeneità rispetto allo spirito.

Hegel infatti non si limita a criticare solamente il modo in cui Schelling tenta di ravvisare una progressione razionale negli esseri organici: egli ritiene che non sia possibile in alcun modo dimostrare l'esistenza di una vitalità immanente alle specie esistenti in natura. Il senso di questa critica, che contiene indicazioni ulteriori rispetto alla precedente, si rivela nelle pagine dedicate a « *la vita come ragione accidentale* »[79]: qui Hegel afferma che gli esseri organici non possono esibire in proprio una compiuta razionalità, ma che essi rinviano, a causa della loro accidentalità, a qualcosa al di fuori di sé, alla ragione umana. « Da ciò consegue che nell'esserci il quale ha una figura, all'osservazione può svilupparsi soltanto la ragione come *vita in generale*; vita che, peraltro, nel suo distinguere non ha effettivamente in sé un'organizzazione razionale distribuita in serie, e che non è un sistema di figure fondato in sé medesimo »[80].

Alle ' belle analogie ' che Schelling ritrova in natura conformemente alla sua *Naturphilosophie* romantica, Hegel oppone la propria concezione realistica e disincantata delle leggi naturali: non

[78] Cfr. *ivi*, p. 241.
[79] Cfr. *ivi*, pp. 245-249.
[80] *Ivi*, p. 247.

c'è in esse razionalità né pienezza di vita. Lo stesso divenire non esprime una razionalità immanente, ma è frutto di un movimento puramente accidentale e meccanico: « Ma la natura organica non ha storia alcuna essa; dal suo universale, la vita, precipita immediatamente nella singolarità dell'esserci, e i momenti di questa effettualità unificati — determinatezza semplice e vitalità singola —, producono il divenire soltanto come il movimento accidentale »[81].

La natura è pertanto in se stessa ' morta e meccanica ', non ha razionalità alcuna: la ragione si sovrappone però all'accidentalità della natura grazie alle scienze, che introducono il ' concetto ', capace di ricomprendere razionalmente la causalità dei fenomeni naturali. Il movimento « è così prodotto nell'intima idea, che costituisce la ragion della natura. La *metamorfosi* spetta solo al concetto come tale, giacché solo il cangiamento di questo è movimento »[82].

L'accidentalità, l'esteriorità reciproca degli elementi naturali costituisce quindi, paradossalmente, la ' positività ' della natura, in quanto proprio la sua meccanicità rende effettuale la conoscenza scientifica e consente ad essa di inserirsi all'interno dei suoi processi e di dominarli: « Alla natura è propria appunto l'esteriorità, per la quale essa lascia che le differenze si distacchino tra loro, e appaiono come esistenze indifferenti; il concetto dialettico, che guida i *gradi* nel loro progresso, opera all'interno di essi »[83].

La ' razionalità ' della natura consiste quindi nel fatto che essa non ne ha alcuna in sé medesima, e che proprio per questo consente alla razionalità umana di modellarla finalisticamente. Pertanto non c'è razionalità nella natura, ma c'è invece nelle sue scienze, nello spirito: a ciò è dovuto il carattere spiccatamente ' concettuale ' della hegeliana dialettica della natura, il

[81] *Ibidem*.
[82] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di B. Croce, con un glossario e un indice dei nomi cit. a cura di N. Merker, Bari 1973, vol. I, p. 207, paragrafo 249.
[83] *Ibidem*.



fatto che Hegel non pensa direttamente la natura, come fa invece Schelling, ma la pensa attraverso il sapere della natura[84].

A causa della sua incomprensione di questo aspetto fondamentale, la *Naturphilosophie* schellinghiana, che intende rintracciare la vitalità all'interno della natura stessa, non può « fare un passo oltre i *garbati* rilievi, gl'*interessanti rapporti*, le *amabili offerte al concetto* »[85]: si tratta invece di ritrovare nella natura gli esiti dell'attività razionale umana, che pone fini in quanto è essa stessa « *l'operare conforme a un fine* »[86].

L'intelletto procede quindi, anche nell'osservazione e nella descrizione della natura, secondo un proprio progetto, al punto che « il conoscere può così dichiarare di avere a che fare tanto essenzialmente *con se stesso* quanto con le cose »[87].

Queste stesse osservazioni, presenti in forma essenzialmente negativa nella critica a Schelling, sono sviluppate in positivo nel *Sistema dell'eticità*[88], dove si mette in luce la piena ' razionalità ', dal punto di vista umano, della meccanicità della natura.

L'esteriorità reciproca degli elementi naturali e la loro mancanza di vitalità si rivelano totalmente positive dal punto di vista del dominio dell'uomo sulla natura. Ciò che per la romantica *Naturphilosophie* schellinghiana costituirebbe un invalicabile limite — la mancanza di un principio animatore nel mondo naturale — è invece un elemento assolutamente positivo nella concezione hegeliana della natura e della scienza. Per Hegel la natura è « esser-altro » (*Anderssein*) non soltanto rispetto allo spirito ma anche in se stessa, in quanto le sue parti intrattengono fra loro un rapporto di reciproca esteriorità: « l'*esteriorità* costituisce la determinazione nella quale essa è come natura »[89]. È proprio il

[84] Cfr. Hyppolite, *Genesi e struttura* cit., p. 294: « Hegel ha riflettuto appunto su tale conoscenza della natura, non sulla natura stessa; donde il carattere concettuale della sua dialettica ».
[85] Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 148.
[86] *Ivi*, p. 16.
[87] *Ivi*, p. 207.
[88] Cfr. G. W. F. Hegel, *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto*, tr. it. a cura di A. Negri, Bari 1962, pp. 129-256.
[89] Hegel, *Enciclopedia* cit., I, p. 209, annotazione al paragrafo 248.

carattere ' morto ' ed ' indifferente ' degli oggetti meccanici che consente l'utilizzazione del movimento — inteso come una successione di stati di cui ciascuno è esterno agli altri — ai fini produttivi: « qualcosa di assolutamente esterno, una cosa, può essere adoperata in virtù del suo essere-uguale-a-se-stessa, e parimenti nel suo lavoro quale suo movimento. Dipende soltanto da ciò il trovare un altrettanto morto principio del movimento, una differenziantesi forza della natura come il movimento dell'acqua, del vento, del vapore ecc. e lo strumento si trasforma nella macchina »[90].

L'esteriorità meccanica della natura è quindi il presupposto indispensabile della teleologia, cioè della posizione di forme e fini alla natura stessa nella sua immediatezza. Il concetto della natura, espresso, in questo caso, dalla meccanica quantitativa, è qui pienamente dialettizzato: l'esteriorità ' morta ' e ' indifferente ' rivela la propria disposizione ad accogliere i fini umani « nel momento in cui l'inquietudine del soggettivo, del concetto, viene posta essa stessa al di fuori del soggetto », cioè nella macchina[91]. La cieca meccanicità della natura si converte in tal modo nella « reale razionalità del lavoro »[92].

Il lavoro e la produzione sono quindi gli elementi necessari per porre in relazione fra loro uomo e natura. La natura è in sé assolutamente ' accidentale '; non c'è nessuna estatica contemplazione in Hegel, nessuna commozione: « E anche quando l'accidentalità spirituale, l'*arbitrio*, giunge fino al male, perfino il male è qualcosa d'infinitamente più alto che non i moti regolari degli astri e l'innocenza delle piante; perché colui che così erra, è pur sempre spirito »[93]. La natura è degna di considerazione soltanto nella misura in cui può esser dominata dallo spirito: e tale dominio si realizza attraverso la conoscenza delle leggi naturali e la loro utilizzazione ai fini produttivi. Nessun sentimentalismo — « misero sentimentalismo che si attiene al singolo »! —: non occorre mascherare la volontà di dominio dell'uomo sulla natura. Qui si radica infatti la sola forma possibile di razionalità anche per la stessa realtà naturale: « non c'è da far complimenti con essa », dato che la sua sola razionalità è la ragione umana.

[90] Hegel, *Sistema dell'eticità* cit., p. 159.
[91] Cfr. *ibidem*.
[92] Cfr. *ivi*, p. 251.
[93] Hegel, *Enciclopedia* cit., I, p. 270, annotazione al paragrafo 248.



Rispetto a questa considerazione smagata e realistica della natura, la *Naturphilosophie* schellinghiana appare invece ambiguamente tesa a mascherare il progetto di dominio dell'uomo sulla natura. Solo in quanto risponde al bisogno che l'uomo ha di occultare la propria volontà di dominio attribuendola ad un movimento teleologico immanente alla natura, tale *Naturphilosophie* trova la propria giustificazione. Ma questa filosofia deve anche essere superata in quanto non è capace di riconoscere schiettamente che il finalismo compete non alla natura ma agli scopi che l'uomo intende realizzare in essa. Si deve quindi riconoscere che « l'istinto della ragione nel suo cercare trova solo lei stessa »[94]: che l'uomo trova cioè nella natura i propri fini e non assolutamente quell'identità originaria da cui Schelling pretendeva che si dovesse partire[95].

## II.4. *Meccanismo e chimismo*

Il rapporto fra scienze della natura ed economia, emerso dalla dialettica ' reale ' di Jena, viene ripreso ed esplicitamente tematizzato ad un diverso livello all'interno della *Logica*: Hegel descrive qui il rapporto fra le forme logiche del meccanismo e della teleologia. Tale rapporto si presenta ancora una volta come un processo attraverso il quale la realizzazione di fini nella sfera economica subordina a sé ed utilizza la causalità del movimento naturale, espresso dalle leggi della meccanica fisica. Ma, mentre

[94] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 218.
[95] Cfr. Schelling, *Aggiunta all'introduzione*, in *L'esposizione del mio sistema* cit.: « Dobbiamo prendere le mosse da quell'idea dell'*Assoluto Ideale*: noi lo definiamo come *sapere assoluto*, atto assoluto di conoscenza » (*ivi*, p. 53).

a Jena il processo di formazione dello spirito si alimenta sia attraverso l'operare di tutti e di ciascuno — il lavoro diviso e intrinsecamente sociale —, sia attraverso il conoscere — il linguaggio, e la conoscenza latente nello strumento e nella macchina —, ora lo spirito già pienamente formato vive quasi esclusivamente nella dimensione teoretica, nella autoriflessione delle sue mediazioni [96]. A Jena, e in parte ancora nella *Fenomenologia*, il rapporto fra uomo e natura è segnato ancora dalla durezza della lotta per il riconoscimento e del lavoro, faticosa appropriazione — soggezione e dominio insieme — della natura. Ora invece la natura, già assimilata e ricompresa nelle scienze dello spirito, scompare in quanto « estraneo altro » da mediare continuamente attraverso il lavoro: rimangono nella dimensione logica solo le scienze della natura, i cui esiti concettuali alludono alla malleabilità della natura, alla sua avvenuta assimilazione ad opera dello spirito. Tale assimilazione non è problematica, né conserva tracce, ormai, della durezza della lotta intrapresa per dominare la natura: è scontata l'impotenza della natura stessa, la sua incapacità ad opporre resistenza al soggetto. « L'indifferenza del mondo oggettivo di fronte alla determinatezza e quindi di fronte allo scopo costituisce la sua esteriore capacità di esser conforme al soggetto: quali siano d'altronde le specificazioni che cotesto mondo abbia in lui, la sua determinabilità meccanica, il suo mancar della necessità del concetto immanente costituiscono la sua impotenza a sostenersi contro il vivente » [97].

La natura non appare quindi nella *Logica* come realtà immediata con cui si debba continuamente stabilire un rapporto attraverso il lavoro e la produzione in una problematicità sempre

[96] Cfr. Habermas, *Lavoro e interazione* cit., pp. 41-42: « Quando però la natura come totalità viene assunta come antagonista dei soggetti, viene a mancare ogni rapporto di parità; non può esserci dialogo fra lo spirito e la natura, né abolizione di una situazione dialogica, e nemmeno la lotta per il riconoscimento che si verifica nel rapporto etico: lo spirito assoluto è solitario » (*ivi*, p. 42).

[97] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, II ed. con revisione della traduzione e nota introduttiva di C. Cesa, Bari 1968, p. 875.



risorgente, ma appare piuttosto come mondo già interamente assimilato e riprodotto teoreticamente dalle scienze. La problematicità del rapporto fra uomo e natura sfuma nella rassicurante certezza della relazione delle scienze con il finalismo dell'idea logica.

Le scienze, e in particolare la meccanica e la chimica, sono presenti nella *Logica* come ' trascrizioni ' concettuali, cioè attraverso la riproposizione in termini logici delle loro categorie euristiche più significative: di tali scienze vengono 'conservati ' gli schemi logici di cui esse si valgono per porre in relazione i loro oggetti e per organizzare concettualmente i dati empirici. Già la filosofia della natura considera, della meccanica [98], essenzialmente il rapporto che essa pone fra i suoi dati, che sono connessi secondo relazioni di esteriorità reciproca: « La meccanica considera: 1) l'esteriorità (*Das Aussereinander*) del tutto astratta » [99].

La logica, da parte sua, accentua ulteriormente tale tendenza, e indaga solamente la struttura delle relazioni proprie della meccanica, l'« esteriorità » reciproca che permane fra gli oggetti posti in relazione: « Il carattere del *meccanismo* è costituito da questo, che qualunque relazione abbia luogo fra i collegati, questa relazione è loro *estranea*, tale che non tocca per nulla la natura loro e che, anche quando sia connessa coll'apparenza di un'unità, non resta se non una *composizione*, una *mistura*, un *aggregato* etc. » [100].

Pertanto, dei molti contenuti che costituiscono oggetto di indagine per la meccanica, la logica non ne considera alcuno, ma prende in esame soltanto il modo in cui questi contenuti si rapportano fra loro, cioè l'esteriorità reciproca che essi conservano, anche quando sono posti in relazione. Questo tipo di approccio della logica nei confronti dei contenuti di una scienza determinata lascia quest'ultima relativamente libera di svilupparsi e di progredire autonomamente, dal momento che la logica non pretende di dar giudizi sui suoi contenuti, ma si limita a considerare il

[98] Cfr. Hegel, *Enciclopedia* cit., I, pp. 212-242.

[99] *Ivi*, p. 212, par. 253.

[100] Hegel, *Logica* cit., p. 808.

carattere delle sue relazioni, nelle quali « ogni determinazione sta indifferentemente fuori dall'altra »[101].

Ciò che vien conservato della meccanica come scienza è solo l'estrinseco rapporto dei suoi oggetti[102]. Gli oggetti sono coinvolti in una serie di relazioni che li toccano solo in superficie, che non li intaccano veramente e quindi li lasciano immutati nella sostanza: da ciò consegue che ciascun elemento rimanda al di là di sé per la propria determinazione, e si inserisce pertanto in una catena causale che non ha fine: « Il determinismo è perciò appunto anche così indeterminato da procedere all'infinito »[103].

Il meccanismo presenta il rapporto di causalità nella sua ' verità ', cioè come un rapporto in cui è indifferente a ciascuna cosa il fatto di esser causa o effetto, in quanto ogni oggetto è un anello della catena causale, e pertanto ha, in essa, un ruolo identico a quello di tutti gli altri: « Il *meccanismo*, appartenendo alla sfera del concetto, ha posto in lui quello che si dimostrò esser la verità del rapporto di causalità, cioè che la causa, la quale dovrebb'essere quello che è in sé e per sé, è essenzialmente anche effetto, esser posto. Nel meccanismo quindi la causalità dell'oggetto è immediatamente una non originarietà; l'oggetto è indifferente a questa sua determinazione; che sia causa, è quindi per lui un che di accidentale »[104]. Nella serie indifferente degli oggetti che sono insieme effetto e causa si verifica uno scorrere continuo di fenomeni, cosicché il meccanismo, che si propone di spiegare la totalità del reale, finisce col dar origine solo ad una serialità priva di significato.

[101] Cfr. Hegel, *Enciclopedia* cit., p. 220, nota al par. 259.
[102] Cfr. Hegel, *Logica* cit., p. 808.
[103] *Ivi*, p. 811.
[104] *Ivi*, p. 813. Sul rapporto di causalità nella *Logica* di Hegel sono significative le osservazioni di Lenin: « Quando si legge in Hegel la parte dedicata alla causalità, sembra strano a prima vista che egli si sia soffermato relativamente così poco su questo tema, tanto caro ai kantiani. Perché? Perché per lui la causalità è solo *una* delle determinazioni della connessione universale, connessione che egli aveva colto già prima, in *tutta* la sua esposizione, molto più profondamente ed esaurientemente, sottolineando *continuamente* e fin dall'inizio in questa connessione i passaggi reciproci ecc. ecc. » (Lenin, *Quaderni* cit., p. 154).



Nella sua forma originaria quindi la meccanica, come ogni altra scienza, si rivela incapace di assoggettare i dati sensibili ad una rete concettuale significativa: l'esteriore ' indifferenza ' degli oggetti, la loro serialità all'interno della meccanica indica la passività di tale scienza nei confronti della natura.

Una maggior dignità speculativa compete invece alla meccanica quando cerca di stabilire dei nessi essenziali fra i suoi oggetti, dei rapporti nei quali determinati elementi assumano più risalto degli altri, si pongano cioè come ' nodi ' concettuali che possano indicare la direzione delle connessioni interne alla scienza meccanica. L'inessenzialità del rapporto meccanico sfocia quindi nella determinazione di un centro intorno al quale organizzare i nessi concettuali: « La vuota moltiplicità dell'oggetto è ora primieramente raccolta nell'individualità oggettiva, nel semplice *punto di mezzo* determinante se stesso »[105].

L'origine ' materiale ' del concetto di centro è nella meccanica finita, nei paragrafi dedicati all'« urto »[106]: « Nel mondo materiale è il *corpo centrale* che è il *genere*, ma è però universalità *individuale* dei singoli oggetti e del loro processo meccanico. I singoli corpi non essenziali si riferiscon fra loro coll'*urtarsi* e col *premersi* »[107]. Ciò che spiega il passaggio di un corpo dalla inerzia al movimento — ciò che provoca l'urto — è innanzitutto il peso del corpo stesso[108]. Questo peso, posto in relazione con sé medesimo, determina il centro del corpo. Ma, nella relazione fra i vari oggetti, il centro è al di fuori di loro[109]. Il centro verso il quale i corpi tendono determina la loro tendenza al riposo come quella alla caduta: il centro, inteso come punto di confluenza della forza di gravità, si adegua perfettamente, secondo Hegel, alla natura della dialettica, in quanto attrae costantemente i corpi, li fa muovere, li tiene in relazione a sé, senza però pervenire mai alla loro totale compenetrazione, che è espressa logica-

[105] Hegel, *Logica* cit., p. 821.
[106] Cfr. Hegel, *Enciclopedia* cit., I, pp. 225-229, par. 263-266.
[107] Hegel, *Logica* cit., p. 821.
[108] Cfr. Hegel, *Enciclopedia* cit., I, p. 227, par. 265.
[109] Cfr. *ivi*, p. 227, par. 266.

mente dal ' piatto ' ed ' insignificante ' principio d'identità. Con la loro soggezione al centro, i singoli corpi dimostrano la loro « mancanza d'indipendenza » [110], che, però, non si risolve mai nel completo annullamento della loro autonomia [111].

Dalla serialità indifferente siamo così giunti all'organizzazione dei rapporti dei vari elementi intorno ad un centro comune: in questo senso la meccanica denota una certa adesione al concetto, una certa attitudine speculativa quando si atteggia in maniera più attiva nei confronti dei suoi oggetti, stabilendo dei ' nodi ' più fermi intorno ai quali far ruotare gli elementi secondari. In tal modo la distanza del « meccanismo » dalla meccanica come scienza si accresce enormemente: appare chiaro che ora siamo di fronte alla ' trascrizione ' logica della meccanica, in quanto il passaggio dalla serialità al ' centro ' è una trasformazione logica che si opera nella ' rete ' concettuale che è sottesa ai fenomeni.

La trasformazione interna a questa scienza, la sua ' dialettica ', si attua pertanto al livello delle strutture logiche, non al livello dei suoi contenuti: « La sua determinazione è essenzialmente diversa da un semplice *ordinamento* ovvero *disposizione* o *nesso estrinseco* di parti. Come determinatezza che è in sé, essa è una forma immanente, un principio determinantesi di per sé, al quale gli oggetti sono inerenti, e per cui son collegati in un vero uno » [112]. Alla morta e indifferente esteriorità della natura fa riscontro la vitalità delle sue scienze, la dialettica del conoscere che è in grado di ' rileggere ' razionalmente la causalità del mondo naturale.

L'impotenza della natura è positiva in quanto lascia spazio all'opera unificatrice e razionalizzatrice dell'intelletto scientifico. Inoltre il carattere dialettico non compete tanto alla scienza meccanica, quanto piuttosto alla sua trascrizione logica, al meccanismo, che riproduce al livello della massima astrazione i nessi concettuali propri della meccanica fisica. Tale struttura dialettica si rende ancora più evidente quando dal « centro » si arriva allo

[110] Cfr. *ivi*, p. 229, nota al par. 266.
[111] Cfr. Hegel, *Logica* cit., p. 821.
[112] *Ivi*, p.822.



« automovimento » presente nella conoscenza: « Quest'unità determinatrice di se stessa e tale che riconduce assolutamente la oggettività esterna all'idealità è principio di semovenza » [113]. L'automovimento non compete affatto alla natura, quanto piuttosto al conoscere che fa risaltare in essa i collegamenti e le linee esplicative. Infatti i fenomeni naturali, considerati nella loro autonomia, presentano il centro del movimento non in loro stessi, ma all'esterno: « Il meccanismo morto era il dianzi considerato processo meccanico di oggetti, i quali apparivano immediatamente come per sé stanti, ma appunto perciò non stanno in verità per sé, ed hanno fuor di loro il lor centro » [114].

Come già era chiaro nella *Fenomenologia*, il principio esplicativo della natura non si trova in essa, ma nell'« istinto della ragione », che cerca di ' purificare ' sempre di più i dati che si ricavano dall'esperienza [115]. Di conseguenza, ora l'automovimento non compete alla natura, ma alla conoscenza, che cerca di esprimerne i caratteri con la legge: « La *determinazione* di questo principio animatore, determinazione che è la differenza del concetto stesso, è la *legge* » [116]. L'automovimento è la vitalità interna al conoscere stesso, ad opera della quale si passa dall'oscuro istinto razionale, che opera inconsapevolmente nello studio dei fenomeni naturali, alla piena trasparenza del concetto [117].

Vitalità interna vi è non tanto nella natura — al contrario di ciò che sostiene Schelling — quanto piuttosto nel conoscere: assumendo come base un centro concettuale ed organizzando

[113] *Ivi*, p. 825.
[114] *Ivi*, p. 829.
[115] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 212.
[116] Hegel, *Logica* cit., p. 825.
[117] Cfr. N. Badaloni, *Teleologia e idea del conoscere nella Logica di Hegel*, in *Per il comunismo*, Torino 1972, pp. 15-53. « La rete presuppone le apparenze sensibili, ma anche il loro svanire, appunto perché la razionalità passa attraverso i sensibili, ma non si incarna definitivamente in nessuno di essi. È questa l'idea di razionalità che Hegel propone e nasce di qui la sua polemica contro la serialità e la cattiva infinità » (*ivi*, p. 42). « Il presupposto di questa inseparabilità è appunto che il dato stesso sia teleologicamente orientato in una direzione strutturalmente razionale e che l'operazione del conoscere sia la traduzione di questo oscuro istinto razionale (ideale) nella trasparenza del concetto » (*ivi*, p. 43).

intorno ad esso i fenomeni che vengono studiati, il conoscere manifesta il suo carattere ' semovente ', la sua tendenza a confluire nella ' rete adamantina ' che la logica ha intessuto. La ' verità ' di questo movimento viene evidenziata dagli sviluppi successivi del concetto, in particolare con l'esplicitazione di quella finalità inconscia di cui l'automovimento è l'espressione: « L'uomo è in relazione *pratica* con la natura allorché si pone di fronte a qualcosa di immediato ed esterno, e quindi come individuo sensibile, il quale però a ragione si atteggia per tal modo anche come *scopo* rispetto agli oggetti naturali »[118].

La natura trova quindi nell'uomo, e negli scopi che egli introduce in essa, il proprio significato. Vengono ribadite anche a livello della logica le ' conquiste ' teoretiche che erano state già messe in luce al momento della ' resa dei conti ' con Schelling[119]. Sono le scienze della natura, e non la natura in sé, a manifestare una razionalità, prima inconscia e poi sempre più consapevole, che tende a porre l'intero mondo umano come scopo di quello naturale.

Il vero ' centro ' della natura è quindi la ragione umana: ma seguendo più fedelmente l'itinerario hegeliano, si può vedere, per ora, solo il trasformarsi del centro da centro di gravità in centralità chimica: « La centralità è quindi ora una *relazione* di queste oggettività negative e tese una contro l'altra. Così il meccanismo libero si determina a *chimismo* »[120]. Nell'oggetto chimico, contrariamente a quanto accadeva in quello meccanico, il centro si trova al suo interno e non rimanda al di là di sé[121].

Al « processo chimico » nell'*Enciclopedia* sono dedicati i paragrafi finali della « Fisica »[122]: esso viene presentato come una relazione in costante divenire, in quanto i singoli elementi della reazione chimica vengono separati e quindi di nuovo ricomposti continuamente[123]. Nella *Logica* invece, all'interno della sezione

[118] Hegel, *Enciclopedia* cit., I, p. 203, par. 245.
[119] Cfr. Hegel, prefazione alla *Fenomenologia* cit., I, pp. 1-61.
[120] Hegel, *Logica* cit., p. 827.
[121] Cfr. *ibidem*.
[122] Cfr. Hegel, *Enciclopedia* cit., I, pp. 293-309, par. 326-336.
[123] Cfr. *ivi*, p. 293, par. 326.



dell'« oggettività », il chimismo deve essere considerato essenzialmente come il momento della riflessione, del riferimento dell'oggetto chimico a se stesso: « Più in particolare l'oggetto chimico è anzitutto, come una totalità per sé stante *in generale*, un oggetto riflesso in sé »[124]. Per questo suo carattere autoriflessivo l'oggetto chimico opera entro se stesso le differenziazioni, porta come nota immanente la contraddizione, che viene poi superata al suo interno in una relazione mobile e processuale: « Resta quindi bensì un oggetto che non sta per sé, ma però tale che è teso in senso contrario dalla sua natura stessa, e che dà principio per determinazione sua propria al *processo* »[125].

Ancor più che il meccanismo, quindi, il chimismo esibisce un carattere dialettico, una tendenza alla trasformazione costante nei processi che si verificano al suo interno. Questa trasformazione appare analoga al mutamento che si verifica nei prodotti che l'economia moderna deve immettere sul mercato: « La loro variazione è essenziale e razionale, molto più razionale che (...) il voler affermare qualcosa di fisso in certe singole forme », diceva Hegel a Jena[126]. Tale variazione dovrebbe, evidentemente, produrre un continuo cambiamento nei mezzi di produzione[127], il quale, a sua volta, richiederebbe una trasformazione costante in quelle scienze che vengono implicate nella costruzione di macchine.

Pertanto la tendenza alla trasformazione è propria delle scienze, come Hegel ha giustamente intuito, e non nella natura, come sostengono invece la *Naturphilosophien* romantiche. All'interno

[124] Hegel, *Logica* cit., p. 828.
[125] *Ivi*, p. 829.
[126] Cfr. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese* cit., p. 168.
[127] Cfr. Marx, *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito* cit., pp. 54 ss.: « *il modo di produzione specificamente capitalistico* (lavoro su grande scala ecc.) (...) *rivoluziona* anche il modo d'essere del lavoro e la forma reale dell'intero processo lavorativo » (*ivi*, p. 54). « Alla sottomissione reale del lavoro al capitale si accompagna una rivoluzione completa (che prosegue e si ripete costantemente) nello stesso modo di produzione, nella produttività del lavoro, e nel rapporto fra capitalisti e operai » (*ivi*, p. 69). Sulla costante trasformazione dei mezzi e dei modi di produzione nella fase della « sottomissione reale » del lavoro al capitale cfr. inoltre Marx, *Lineamenti* cit., II, pp. 393 ss.

della *Logica*, che prende in considerazione soltanto le forme concettuali più astratte che appartengono alle singole scienze, la capacità di trasformazione e la tendenza dialettica inerenti a queste stesse strutture concettuali risaltano ancora più chiaramente che nelle scienze prese isolatamente: la logica considera infatti sole le categorie euristiche più astratte che ad esse competono.

Nel caso del chimismo, la logica assume come punto di partenza del processo ciò che per la scienza chimica è l'ultimo risultato, cioè l'affinità [128] come « relazione astratta » fra gli agenti chimici [129]: da questo punto di partenza prendono origine una serie di processi che si trasformano continuamente, in quanto ciascun processo prende l'avvio dalla modificazione del precedente. Il processo chimico viene presentato come un sillogismo: « Il medio, per cui ora vengon conclusi questi estremi, è *in primo luogo* la natura, in sé, di ambedue, il concetto intiero che ambedue li contiene » [130]. Questo rapporto originario fra il medio e gli estremi si rovescia poi costantemente in altri sillogismi, cosicché l'intero processo può presentarsi come un rapporto fra processi subordinati: « Questo sillogismo disgiuntivo è la totalità del chimismo, nella quale il medesimo tutto oggettivo si presenta come la per sé stante unità *negativa*, e poi nel medio come unità *reale*, — finalmente si presenta la realtà chimica risoluta nei suoi momenti astratti » [131].

Le trasformazioni progressive che si attuano in seno al chimismo ci conducono verso la teleologia, nella quale la capacità

[128] Hegel ricava le sue nozioni sull'affinità dall'opera di Berthollet, che egli cita. Sulla qualità delle conoscenze scientifiche di Hegel cfr. Meyerson, *De l'explication dans les sciences* cit., p. 33.

[129] Questo tipo di procedimento della *Naturphilosophie* hegeliana, che dà per scontata l'intera indagine della scienza — in questo caso della chimica —, è preso di mira da Goethe, che considerò sempre negativamente la filosofia della natura hegeliana: « Il filosofo è al sicuro: infatti dalle mani del fisico prende qualche cosa che è l'ultimo risultato e che per lui sarà un inizio » (Goethe, *Teoria della natura* cit., p. 56). Sulle critiche di Goethe alla filosofia della natura hegeliana cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it. di G. Colli, Torino 1949, pp. 39-40.

[130] Hegel, *Logica* cit., p. 828.

[131] *Ivi*, pp. 830-831.



evolutiva della scienza rivela il senso della sua evoluzione: gli scopi umani, realizzati attraverso il contributo dell'economia, sono il fine dei mutamenti indotti nella struttura conoscitiva delle scienze.

Tuttavia, a differenza che a Jena, quando il rapporto fra uomo e natura era estremamente problematico, e richiedeva la continua e difficile mediazione del lavoro materiale, ora l'automovimento delle scienze verso la teleologia allude piuttosto ad un rapporto lineare e pacifico.

La dialettica fra natura e spirito non ha più la natura come termine di confronto continuamente risorgente nella sua immediatezza, ma si svolge tutta all'interno dello spirito, che ha già portato a termine la sua lotta vittoriosa contro la realtà esterna.

La dialettica delle *Naturwissenschaften* è ad esse peculiare, ed è totalmente interna al conoscere stesso, non alla natura esterna: essa non riguarda quindi più il rapporto fra uomo e natura, che era il punto di partenza del discorso sulle scienze a Jena, ma da cui ci si è ormai completamente allontanati [132].

Nel regno dei fini, in cui Hegel ora ci introduce, sono completamente abbandonate le rappresentazioni legate all'esistenza di una realtà esterna, a cui le scienze della natura erano ancora in qualche modo legate: « Il concetto, che ha tolto con ciò come esteriori tutti i momenti della sua esistenza oggettiva, e li ha posti nella sua semplice unità, è così completamente liberato dall'oggettiva

[132] In tal senso appare del tutto insostenibile l'interpretazione della dialettica della natura hegeliana fornita da M. Kosok, *Verso una nuova dialettica della natura. Una teoria del campo unificato delle scienze*, tr. it. di A. M. Sioli, Milano 1973. Questo lavoro, anche se molto criticabile, testimonia tuttavia l'interesse suscitato dalla *Naturphilosophie* hegeliana soprattutto nei paesi di lingua inglese: cfr. i saggi di E. Faber, *Hegel's Philosophy of Physics*, « Journal of Washington Academy of sciences », 1966 e di J. N. Findlay, *Hegel's Philosophy of Physics*, in *The legacy of Hegel*, The Hague 1973, pp. 72-89, e le traduz. inglesi della *Naturphilosophie* hegeliana: *Hegel's Philosophy of Nature*, tr. intr. e note esplicative di M. I. Petry, London-New York 1970, e *Hegel's Philosophy of Nature, being part two of the Encyclopaedia of the philosophical sciences*, a cura di A. W. Miller, con prefaz. di J. N. Findlay, Oxford 1970. Fra le opere in lingua tedesca cfr. T. Haering, *Hegel und die Naturwissenschaft*, « Philosophische Hefte », 1931 e B. Steverding *Hegels Naturphilosophie*, « Physikalische Blätter », 1961.

esteriorità, alla quale si riferisce solo come ad una realtà inessenziale. Questo libero concetto oggettivo è lo scopo »[133].

## II.5. *Teleologia*

I movimenti spontanei del meccanismo e del chimismo, « raccolti insieme sotto il titolo di necessità naturale »[134], ci conducono così alla teleologia. Nel mettere in luce la presenza di scopi nel mondo naturale, Hegel sente la necessità di distinguere il suo concetto di teleologia dal senso in cui tale concetto è generalmente impiegato. La concezione finalistica della natura di solito viene infatti contrapposta alla concezione meccanicistica, e queste due rappresentazioni del mondo sono giudicate inconciliabili[135].

Il vero problema per Hegel è invece quello di sapere quale rapporto vi sia fra queste due concezioni: « la vera e propria questione d'ordine superiore e, *se la lor verità non sia costituita da un terzo, oppur se l'uno non sia la verità dell'altro* »[136]. La sua conclusione è che la teleologia è la « verità dei processi meccanico e chimico »: « Lo scopo si è mostrato come il *terzo* dopo il meccanismo e il chimismo; è la lor verità »[137]. Se da una parte tale concezione contrasta con quella kantiana, secondo la quale determinismo e finalismo costituiscono i due membri di un'antinomia irrisolvibile[138], dall'altra parte il rapporto che Hegel istituisce fra meccanismo e teleologia si differenzia anche da una concezione esclusivamente finalistica della natura. Come paradigma di una tale concezione possiamo prendere la filosofia della natura di Schelling: questi afferma che la teleologia è « la scienza dei fini della natura »[139], e dimostra pertanto di considerarla come una qualità che emerge spontaneamente dal mondo naturale.

[133] Hegel, *Logica* cit., p. 833.
[134] Cfr. Hegel, *Logica* cit., p. 835.
[135] Cfr. *ivi*, pp. 835 ss.
[136] *Ivi*, p. 834.
[137] *Ivi*, p. 840.
[138] Cfr. *ivi*, pp. 837-840.
[139] Cfr. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale* cit., p. 18.



Per Hegel invece la questione non è altrettanto semplice: bisogna constatare innanzitutto l'immanenza alla natura del meccanismo e del chimismo: « Il meccanismo, e così pure il chimismo (...) debbono ad ogni modo esser riguardati come principi immanenti »[140]. Ciò significa che le scienze della natura spiegano i fenomeni seguendo i principi del mondo naturale, senza ricorrere a determinazioni estrinseche; ma la « causalità meccanica », studiata dalla scienza e espressa con leggi, si presta ad essere utilizzata per gli scopi umani. L'utilizzazione delle leggi naturali ad opera dell'economia, già messa in evidenza a Jena[141], costituisce qui il senso dell'intero rapporto fra determinismo e finalismo: « La tecnica meccanica e chimica si offre dunque da se stessa per il carattere suo, di esser determinata estrinsecamente, alla relazione di scopo »[142]. Per Hegel quindi lo scopo viene introdotto dall'uomo entro la causalità naturale, mentre per Schelling la teleologia è una qualità che emerge spontaneamente dalla natura. Anziché ipostatizzare nelle leggi scientifiche un finalismo che non compete ad esse, Hegel riconosce, più realisticamente, che i fini vengono posti nella natura dall'uomo.

Si delinea in tal modo un rapporto di subordinazione delle scienze della natura agli scopi umani: tale subordinazione non era ancora chiaramente emersa nella *Fenomenologia*, in cui la teleologia era completamente inserita nella sfera dello studio scientifico della natura[143]. Ora invece il finalismo che si manifesta nel comportamento dell'uomo verso la natura diventa il principio esplicativo dell'intero mondo naturale.

Ma il soggetto del capitolo sulla teleologia non è l'uomo in quanto essere cosciente che compie azioni orientate verso un fine.

[140] Hegel, *Logica* cit., p. 835.
[141] Cfr. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese* cit., p. 147.
[142] Hegel, *Logica* cit., p. 835.
[143] Nella *Fenomenologia* la « teleologia » rappresenta uno dei momenti dell'« osservazione dell'organico », ed è seguita da altre figure che, secondo Hegel, sono più significative (l'« autoattività dell'organico », « la figura dell'organico » ecc.) (cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, pp. 220 ss.). Sulla « teleologia » cfr., oltre al testo di Badaloni già cit., J. D'Hondt, *Téléologie et praxis dans la Logique de Hegel*, Paris 1970, pp. 1-26.

Nell'attività finalistica del singolo, che si esplica in particolare attraverso il processo lavorativo, sta indubbiamente la radice del processo teleologico. Lo dimostra l'importanza attribuita al « mezzo »[144], che si qualifica come strumento di lavoro — « il mezzo è un semplice oggetto meccanico » —[145], importanza che richiama il ruolo essenziale che lo strumento, perfezionato fino a diventare macchina, assumeva nelle lezioni jenesi: « Perciò il *mezzo* è un che di *superiore* agli scopi *finiti* della finalità *esterna*; — l'*aratro* è più nobile che immediatamente non siano i godimenti ch'esso procura e che costituiscon gli scopi. Lo *strumento* si conserva, mentre i godimenti immediati passano e vengon dimenticati. Coi suoi strumenti l'uomo domina la natura esteriore, anche se per i suoi scopi le resta anzi soggetto »[146].

Il reale punto di partenza del rapporto fra teleologia e meccanismo si trova sì nel lavoro, in quanto nel processo lavorativo si evidenzia l'utilizzazione del ' movimento ' naturale ad opera dell'economia, ma il lavoro del singolo non è il soggetto della teleologia. Si può notare infatti che il movimento teleologico incomincia con lo « scopo soggettivo »[147], in cui possiamo trovare, riflessi nella logica, i connotati del processo lavorativo, ma si emancipa poi dal lavoro del singolo in quanto si costituisce come sfera autonoma.

Si chiarisce qui in che senso la teleologia è la « verità » del meccanismo e del chimismo: in quanto l'uomo realizza, attraverso la conoscenza della natura, degli scopi propri, perviene cioè alla soddisfazione dei propri bisogni, la natura non può più esser considerata come un meccanismo del tutto indifferente ed impenetrabile alla finalità. Al contrario gli scopi umani sono profondamente innervati nella causalità naturale, in quanto la modellano e la dirigono verso la realizzazione di un mondo teso al soddisfacimento dei bisogni umani. Questo dominio sulla natura non è ' violenza ', ma è manifestazione piena ed aperta di quell'« istinto

[144] Cfr. Hegel, *Logica* cit., pp. 844-847.
[145] Cfr. *ivi*, p. 845.
[146] *Ivi*, pp. 848-849.
[147] Cfr. *ivi*, pp. 841-843.



della ragione » che, operando già inconsciamente nel conoscere scientifico, giunge ora alla sua estrinsecazione e ad una completa consapevolezza: « Il contegno negativo dell'attività teleologica di fronte all'oggetto non è perciò un contegno *estrinseco*, ma è il mutamento e il trapasso che l'oggettività in lei stessa fa di quello »[148].

La teleologia è il compimento, realizzato dall'uomo con piena consapevolezza, del movimento cieco e meccanico che si trova in natura: la meccanica fisica, esprimendo con leggi scientifiche il dispiegarsi del movimento naturale, consente alla produzione di assecondare e al tempo stesso di dominare questo cieco movimento. Ma, mentre a Jena il processo di progressiva dominazione della natura, realizzato nell'economia grazie al contributo delle *Naturwissenschaften*, era visto nel suo farsi, nella sua faticosa genesi a partire dal duro lavoro del singolo, ora invece tale processo è considerato già compiuto e pienamente realizzato. La logica si limita pertanto a delineare dal punto di vista teoretico il rapporto che intercorre fra le leggi meccaniche e chimiche — evidenziate dalle scienze — e la teleologia: la logica descrive questo rapporto come relazione già consolidata, non come lotta sempre risorgente dell'uomo contro la natura a causa delle asperità e della durezza di quest'ultima.

I soggetti della teleologia non sono quindi i singoli nella concretezza del loro lavoro, nella loro lotta, costantemente rinnovata e sempre problematica, per dominare la realtà naturale: la teleologia ripropone sì il lavoro dei singoli come capacità umana di modellare finalisticamente la natura, ma lo ripropone solo per superarne l'aspetto pratico-concreto entro una concezione più puramente ' logica '.

Le determinazioni economiche che compaiono all'interno della teleologia sono infatti le ' trascrizioni ' logiche dell'economia stessa, e soltanto di alcuni dei suoi elementi costitutivi. È necessario quindi vedere quali connotati del processo lavorativo concreto vengano effettivamente conservati in questa sua ' trascrizione '

[148] *Ivi*, p. 849.

logica: si può notare allora che sono completamente assenti gli aspetti negativi del lavoro [149], in particolare gli effetti di abbrutimento e degradazione che le macchine inducono negli operai [150], conseguenze che altrove sono considerate da Hegel quasi una rivincita della natura sull'uomo [151]. Manca inoltre, qui, la struttura moderna del processo lavorativo, il lavoro diviso, che nelle lezioni jenesi costituiva un aspetto basilare del discorso.

C'è invece l'elogio della ragione, che sa conservarsi superiore alle cose in cui si realizzano i suoi scopi: « In esso se ne dà quindi a conoscere la razionalità come quella che si conserva in *cotesto altro esteriore* e precisamente *per via* di cotesta esteriorità » [152]. Il fatto è che qui non si parla del processo lavorativo concreto, ma della sua trascrizione logica, ottenuta per mezzo di un processo di astrazione [153]. L'astrazione conserva, del processo lavorativo, solo i tratti essenziali, e ne conserva, soprattutto, la tensione finalistica verso gli oggetti. Ma il fatto che ci siano, nel lavoro, dei fini, non qualifica in modo particolare una forma di lavoro piuttosto che un'altra; ogni tipo di lavoro, da quello dell'artigiano medievale a quello dell'operaio manifatturiero dell'Ottocento, è un'attività orientata verso un fine. L'astrazione che

[149] L'accusa di occultare il lato negativo del lavoro è rivolta a Hegel da Marx in un famosissimo brano: « Hegel si è posto dal punto di vista dell'economia politica moderna. Concepisce il *lavoro* come l'*essenza*, come l'essenza che si avvera dell'uomo: egli vede solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo. Il lavoro è il *divenire-per-sé* dell'uomo nell'ambito dell'*alienazione* e come uomo *alienato*. Il solo lavoro che Hegel conosce e riconosce è il lavoro *astrattamente spirituale* » (Marx, *Manoscritti* cit., p. 168). Dato che Marx non aveva potuto leggere le ' realistiche ' osservazioni jenesi di Hegel, questa affermazione appare tutt'altro che ingiustificata, almeno se la si riferisce alla sola *Logica*; un po' meno motivata invece nel riferimento alla *Filosofia del diritto*. Fortemente polemico verso questa interpretazione di Marx è K. H. Ilting, *Hegels Begriff des Staates und die Kritik des jungen Marx* (con la tr. it. di G. Villa), « Rivista di filosofia », nn. 7-8-9 (1977), pp. 116-168.

[150] Cfr. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese* cit., pp. 168-169.

[151] Cfr. *ivi*, pp. 96-97.

[152] Hegel, *Logica* cit., p. 850.

[153] Sul significato specifico dell'« astrazione » in Hegel vd. Fistetti, *Critica dell'economia* cit., pp. 77-148 (cap. II. *Astrazione e sapere*) e R. Racinaro, *Sul concetto hegeliano di « astratto »: la « riconciliazione » alla Kotzebue*, « Critica marxista », 5 (1972), pp. 78-107.



Hegel opera qui è, proprio per questo, del tutto corretta: il carattere comune ai più diversi tipi di lavoro è il fatto che si tratta, in ogni caso, di attività conformi ad uno scopo.

Ma l'astrazione che, pure, come si è detto, è del tutto legittima, ' scientifica ' [154], produce però effetti di conoscenza importanti: ' dimentica ' totalmente la sfera della circolazione che, nella società borghese, è resa complessa e dominante a causa della divisione del lavoro. Eppure Hegel stesso ha sempre lasciato ampio spazio, nelle sue annotazioni economiche, alla dimensione dello scambio, fino a presentare tale sfera come assolutamente egemone sulle altre. Tale dimenticanza, quindi, non può essere casuale: il fatto è che qui si sta parlando solamente della produzione. La forma logicamente più semplice di produzione è proprio questo operare conforme ad un fine, è la produzione di un oggetto al fine del consumo. In quest'ottica della produzione in vista del consumo gli oggetti prodotti sono limitati ai bisogni che è necessario soddisfare: « Questi scopi hanno in generale, come si è mostrato, un contenuto limitato » [155].

La produzione ai fini del consumo — e non dello scambio — è la forma logica dell'economia qualora si prescinda dalla dialettica ' reale ' e concreta che si realizza nella lotta continuamente rinnovata e sempre problematica per soggiogare la natura. La dialettica ' reale ' di Jena tiene conto infatti costantemente dell'aspetto sociale di questa appropriazione del mondo naturale: la dimensione della circolazione e la complessità dei bisogni nella società

[154] Marx qualifica come ' scientifico ' il metodo degli economisti e, dal punto di vista filosofico, anche quello di Hegel, ma imputa proprio a questa ' scientificità ' l'ideologicità dei primi come del secondo, ideologicità che si manifesta nella tendenza ad eternizzare il modo di produzione capitalistico. Il metodo scientificamente corretto, egli dice, è quello che va dall'astratto al concreto: « È per questo che Hegel cadde nell'illusione di concepire il reale come risultato del pensiero, che si compendia e si approfondisce in se stesso, e da se stesso si muove; mentre il metodo di risalire dall'astratto al concreto è soltanto il modo per il pensiero di impadronirsi del concreto, di riprodurlo come un concreto spirituale » (K. Marx, *Einleitung*, Manoscritto M del 23 agosto 1857, tr. it. di I. F. Baldo e U. Curi, Padova 1975, p. 73). Sul senso di questa scientificità in Marx Cfr. U. Curi, *Sulla « scientificità » del marxismo*, Milano 1975, in partic. pp. 37 ss.

[155] Hegel, *Logica* cit., p. 852.

borghese sono a Jena non solo puntualmente rilevate ma costituiscono addirittura l'aspetto più significativo dell'economia. Questi elementi scompaiono invece completamente nella teleologia: qui dell'economia si conserva solo l'aspetto ' logicamente ' necessario nel rapporto uomo-natura, cioè la capacità di rendere finalistici i processi naturali, mentre si tralascia completamente l'aspetto materiale e concreto dell'economia moderna, l'interazione continua fra i singoli nello sforzo, dagli esiti sempre problematici, per soggiogare la natura.

Nella teleologia Hegel mette pertanto in evidenza la forma logica del rapporto uomo-natura: l'astuzia della ragione rende finalistici i movimenti causali e meccanici degli elementi naturali. La conoscenza razionale della natura — le scienze che studiano le leggi del movimento naturale — sono il tramite fra l'immediatezza dell'oggetto e la mediazione del lavoro. Entro questo rapporto fra uomo e natura si inscrive quindi il tema della scienza: le scienze della natura sono intrinsecamente ' produttive ' e il loro sviluppo — ben lontano dalle « belle analogie » schellinghiane — è in larga misura inserito nel progetto di progressiva dominazione della natura.

Ma mentre al livello materiale — nella dialettica ' reale ' di Jena — emergono la ' durezza ' e la problematicità di questa dominazione — ad esempio negli squilibri e nelle contraddizioni dell'« animale selvatico », l'economia —, ora invece, nella *Logica*, il dominio appare già realizzato, privo di tensioni e lineare nella propria continuità. Tale dominio diventa così *sistematico*: è il sistema che ne fonda infatti la forma logica.

Non si possono verificare a questo livello interruzioni o regressi nella progressiva dominazione della natura, ma è garantita a priori la continuità di questo processo. Le scienze elaborano progressivamente i meccanismi del movimento naturale e consentono così all'economia di rendere teleologici questi stessi meccanismi. Lo spirito pone di fronte a sé l'intera natura come l'« estraneo altro » e la domina grazie alle scienze: non c'è qui interazione fra uomo e natura, non c'è un rapporto reciproco e problematico, che debba continuamente esser ristabilito dal ' duro ' lavoro. Lo spirito trasforma con tranquilla sicurezza i movimenti meccanici in scopi



conformi alla propria volontà: « Il suo processo in questa relazione non è altro che il processo meccanico e chimico; si affacciano in questa esteriorità oggettiva i rapporti precedenti, ma sotto la denominazione dello scopo »[156].

La durezza rimane tutta al lavoro materiale, al ' formare ' di fronte al quale l'oggettività immediata risorge continuamente nella sua impenetrabilità al concetto: solo ai fini limitati che si realizzano nell'economia resta la fatica della lotta, il ' sudore ' del lavoro. Nella mediazione che lo spirito opera entro se stesso, nella finalità che in esso si compie grazie alle scienze questa fatica scompare e si muta in un'eterna autoriflessione: « A cagione della libertà che il concetto vi raggiunge l'idea ha anche in sé l'*opposizione più dura*; la calma sua consiste nella sicurezza e certezza con cui eternamente la genera e eternamente la vince fondendovisi con se stessa »[157].

Nel pieno finalismo dell'idea logica è superata la finalità ancora esteriore che è propria della teleologia; in essa infatti l'incontro del meccanismo e del chimismo con lo scopo non è rapporto di soggezione ma è frutto dell'autoriflessione e delle mediazioni operatesi spontaneamente nel suo seno: « la finalità dapprima *esterna* diventa per mezzo della realizzazione dello scopo finalità *interna* e *Idea* »[158].

Il dominio degli scopi umani sull'esteriore oggettività della natura viene così inverato logicamente: il sistema stesso fonda teoreticamente tale dominio sull'indiscusso primato dello scopo rispetto alla « necessità naturale ». Al di fuori della compiutezza e della perfezione di tale rapporto rimane tuttavia, del tutto immediata, « una quantità infinita di fatti singoli »[159], il cui dominio è da rinnovare costantemente in una lotta dagli esiti sempre problematici.

[156] *Ivi*, p. 847.
[157] *Ivi*, p. 862.
[158] *Ivi*, p. 807.
[159] Hegel, *Lineamenti* cit., p. 195, nota al paragrafo 189.

## *Capitolo terzo*

# Le scienze come « nutrimento » della filosofia

> « Le sfere del vero si toccano immediatamente, ma negli intermundi l'errore ha spazio sufficiente per diffondersi e dominare ».
>
> J. W. GOETHE, *Teoria della natura*

Ricostruire nelle sue complesse articolazioni il rapporto della filosofia hegeliana con le scienze a partire dagli spunti finora emersi dall'analisi dell'interazione fra uomo e natura, significa delimitare gli spazi che si vanno via via aprendo alle scienze e alla loro elaborazione autonoma all'interno dell'edificio della filosofia. Questi spazi del negativo, questi 'intermundi dell'errore' riescono ad insinuarsi nella ' rete adamantina ' del vero filosofico quanto più si rivela la dialettica del negativo stesso: l'immediato, l'« essere-in-sé » mostra spontaneamente, a partire dalle *Realphilosophien* di Jena, la propria attitudine a convertirsi in elemento positivo nell'articolazione complessiva del sistema.

I punti di passaggio al sistema e gli spazi del negativo destinati a trovar posto in esso rivelano la loro positiva consistenza a partire dalle lezioni jenesi, in particolare in seguito alla presa di coscienza del ruolo del negativo all'interno dell'economia: si tratta quindi di valutare gli esiti della riflessione hegeliana sull'interazione uomo-natura dal punto di vista del sistema della scienza che egli elabora gradualmente a partire da Jena.

In tale prospettiva è necessario esaminare innanzitutto la concezione hegeliana della scienza prima dell'incontro con l'economia, nel tentativo di delineare l'evoluzione del pensiero di Hegel sulla scienza, mantenendo come punto di partenza e insieme come termine di paragone il primo — e, per la verità, poco fortunato — approccio di Hegel alla scienza.

### III.1. *La « Dissertatio »*

Quando, il 27 agosto 1801, Hegel sostiene a Jena l'esame per l'abilitazione in filosofia, discutendo la *Dissertatio philosophica*



*de orbitis planetarum* [1], la sua formazione dal punto di vista scientifico e filosofico può dirsi già chiaramente delineata, almeno nelle sue linee fondamentali [2]. Nel luglio dello stesso anno egli ha già portato a termine infatti la stesura della *Differenz* [3], nella quale prende posizione contro il soggettivismo fichtiano e si schiera dalla parte del nascente idealismo schellinghiano [4]. Oltre che approvazione dal punto di vista filosofico, Hegel offre a Schelling, in questo periodo, anche collaborazione concreta, in quanto contribuisce attivamente alla stesura del « Giornale critico di filosofia » [5], con il quale i due amici si propongono di « arginare le follie pseudo-filosofiche » [6] che, vestendosi di « arbitrio e presunzione », trattano il vero « come qualcosa di volgare e di spregevole » [7].

L'ambiente culturale di Jena è profondamente impregnato di

[1] Cfr. G. W. F. Hegel, *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum (Pro licentia docendi, Jena 1801)*, in G. W. F. Hegel, *Sämlitche Werke*, herausgegeben von H. Glokner, Stuttgart 1927, I, pp. 3-29.

[2] È lo stesso Hegel a dichiarare la conclusione sistematica del suo pensiero, in una lettera scritta a Schelling poco prima della sua partenza per Jena: « Nella mia formazione scientifica che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza, e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema » (G. W. F. Hegel, *Lettere*, tr. it. di P. Manganaro e V. Spada, introduzione di E. Garin, Bari 1972, lett. XI, p. 55). Sulla centralità di Jena come ' fucina ' del sistema hegeliano cfr. N. Merker, *Le origini della logica* cit., p. 11 ss.

Sulla linea interpretativa di Merker, nell'ambito del 'dellavolpismo', si muovono anche L. Colletti, *Il marxismo e Hegel* cit., ID., *Ideologia e società*, Bari 1970 e ID., *Intervista politico-filosofica*, Bari 1974 e M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, Roma 1960-1964 e ID., *Da Hegel a Marx* cit.

[3] Cfr. G. W. F. Hegel, *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e di Schelling*, in G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, intr., trad. e cura di R. Bodei, Milano 1971, pp. 17 ss.

[4] Questo articolo contribuì non poco alla rottura dei rapporti fra Fichte e Schelling (cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, tr. it. di R. Bodei, Firenze 1966; p. 179); sull'articolo e sul rapporto fra Schelling e Hegel in questo periodo cfr. Merker, *Le origini della logica hegeliana* cit., pp. 29 ss.

[5] *Il Kritisches Journal der Philosophie*, pubblicato nel 1801-1802, si proponeva di criticare le ' filosofie della riflessione ', impersonate soprattutto da Kant, Fichte e Jacobi.

[6] Cfr. Hegel, *Lettere* cit., p. 50.

[7] Cfr. *ivi*, p. 69, lettera XXI a Voss.

conoscenze scientifiche, e le varie scienze tendono anzi ad acquisire una sempre maggiore settorialità ed un carattere esclusivo, al punto che la « cultura generale » solo a fatica riesce ad accostarsi alle « caste scientifiche che si sono costituite ». « La scuola jenese si è dispersa, ma le scienze e i gruppi di conoscenze che, per loro natura, devono costituire una parte della cultura generale, costituiscono ancora delle scuole che si racchiudono in se stesse, disponendosi così intorno a un cerchio privilegiato; esse sono rappresentative verso l'esterno, ma perpetuano la loro essenza e la sottraggono alla libera conoscenza » [8].

La presenza di Goethe e di Schelling dà indubbiamente impulso alle ricerche in campo scientifico. Quest'ultimo infatti accompagna l'impegno filosofico vero e proprio con l'interesse per i problemi della filosofia della natura, che acquistano un peso sempre maggiore nel suo sistema [9], mentre il primo, da parte sua, porta avanti, per quanto gli è possibile, gli interessi scientifici che aveva manifestato fin dall'infanzia [10]. « Goethe guarda direttamente al reale, è interessato a molteplici esperimenti, e non soltanto ha indotto Schelver a impiantare un gabinetto botanico, ma ne viene costruendo anche uno filosofico, e nello stesso tempo ha chiesto a Ritter il piano di un apparecchio galvanico » [11].

Certamente la vivacità culturale di Jena che, pure, a detta di Hegel, è notevolmente scemata negli anni precedenti al suo arrivo [12], non è determinata solamente dal fervore delle ricerche scientifiche: la vita letteraria della città ruota intorno alla figura di Goethe, ma vi giungono pure gli echi delle attività degli Schlegel e di Schiller, che Hegel mostra di seguire con attenzione, bollando con indignazione l'arretratezza mentale di un Kotzebue che pretende di sentirsi superiore ad essi [13]. Si può dire anzi che

[8] *Ibidem*.
[9] Cfr. Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico* cit.
[10] Cfr. Mittner, *Storia della letteratura tedesca* cit., p. 8.
[11] Questo è quanto riferisce Hegel a Schelling nella lettera XVI; Hegel, *Lettere* cit., p. 59.
[12] Cfr. *ivi*, p. 67.
[13] Cfr. *ivi*, pp. 58-59.



non vi è soluzione di continuità fra gli studi scientifici e gli interessi letterari ed artistici a Jena, come sta a dimostrare il poliedrico talento di Goethe.

Ma la scienza ha indubbiamente un posto preminente. Fra le personalità che Hegel si sente in dovere di ricordare a Schelling vi sono, oltreché filosofi, illustri scienziati: i professori di medicina J. C. von Loder e C. W. Hufeland, lo studioso di galvanismo ed elettricità J. W. Ritter, il famoso zoologo e botanico F. J. Schelver, vicino alle posizioni di Schelling; egli stesso poi ha fra i suoi più intimi amici il fisico T. Seebeck, scopritore della termoelettricità [14]. È possibile quindi che sulla scelta dell'argomento della dissertazione, che è scientifico e non filosofico in senso stretto, abbia influito in qualche modo l'interesse per i problemi della scienza che era prevalente a Jena in quel periodo, nonché la vicinanza di Schelling.

Ma l'interesse di Hegel per la scienza è in realtà di lunga data, e si può far risalire addirittura agli anni del ginnasio, quando egli, come riferisce il Rosenkranz, fa estratti di geometria e matematica applicata desumendoli dalle opere del Kästner [15]. Nell'unica lettera rimastaci del periodo di Stoccarda egli, ancora adolescente, riporta le vivaci impressioni suscitate in lui dalla lettura delle curiosità di storia naturale [16]. Sempre a Stoccarda, nel periodo in cui è allievo del *Realgymnasium*, Hegel prende spunto da un brano dei *Briefe über die Schweiz* di Chr. Meiners per fare alcune considerazioni nel suo diario sulla rappresentazione della quantità [17]. Durante la sua permanenza nel seminario teologico (*Stift*) di Tubinga, oltre che coltivare, naturalmente, i propri interessi umanistici e teologici, egli segue pure i corsi di botanica ed anatomia, nonché le lezioni di matematica e fisica tenute da Pfleider [18]. Successivamente, a Berna, « coltiva con passione » gli

[14] Cfr. *ivi*, pp. 52-56 e pp. 56-59.
[15] Cfr. Rosenkranz, *Vita di Hegel* cit., pp. 35-36.
[16] Cfr., per l'analisi di questa lettera, C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Firenze 1959, p. 81.
[17] Cfr. *ivi*, pp. 88-89.
[18] Cfr. Rosenkranz, *Vita di Hegel* cit., p. 47 e p. 56.

studi botanici e si dedica, fra le altre cose, alla raccolta di un erbario [19].

Ma queste notizie, più che testimoniare una predisposizione alle scienze di Hegel, sono indice della molteplicità dei suoi interessi, che vanno dalla botanica alla teologia, dalla astronomia alla economia [20].

Con questa varietà di studi egli sembra aver tenuto fede ad una sua convinzione fondamentale, l'idea secondo la quale la filosofia non può progredire se non riceve nutrimento e contenuto dalle altre scienze: « ora la filosofia, — in quanto in verità è la regina delle scienze — sia per virtù propria che per l'azione reciproca nella quale viene a trovarsi con le altre scienze, così come costituisce, essa che ha per essenza il concetto, il punto di partenza dell'impulso che giunge alle altre scienze, così, a sua volta, riceve da quelle l'immagine della pienezza del contenuto e le spinge ad acquisire ciò che loro manca del concetto, così come è animata dalle scienze a ritrarsi dalla mancanza di realizzazione della sua astrazione » [21].

Si inscrivono perfettamente entro questa molteplicità di interessi, in questa attenzione hegeliana a tutti gli aspetti della cultura del suo tempo anche i suoi studi di economia, sui quali per primo ha riportato l'attenzione — sopravvalutandoli — il Lukács [22]. Questi ultimi, per altro, sembrano dovuti, più che ad un generico interesse ' scientifico ', alla volontà di penetrare nel cuore dei

[19] Cfr. Hegel, *Lettere* cit., p. 86, lettera XXX a Goethe.

[20] L'esistenza di questi interessi scientifici nel giovane Hegel tende, se non a distruggere, perlomeno a complicare, l'immagine di un giovane Hegel ' romantico e mistico ' che il Dilthey per primo ha cercato di imporre. (Cfr. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905). Partito con l'idea di completare la biografia lasciata incompiuta dal Dilthey, Franz Rosenzweig ha in realtà modificato profondamente quell'immagine, mostrando uno Hegel attento soprattutto ai problemi politici e a quelli statuali. Cfr. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München und Berlin 1920 (tr. it. *Hegel e lo stato*, di A. L. Künkler Giavotto e R. Curino Cerato, a cura di R. Bodei, Bologna 1976).

[21] Hegel, *Lettere* cit., p. 67.

[22] Cfr. Lukács, *Il giovane Hegel* cit.



problemi politici e pratici del tempo [23], al fondo dei quali giace un meccanismo economico sul quale una nuova scienza ha cominciato a far luogo. Hegel si occupa dell'ordinamento finanziario di Berna e, successivamente, a Francoforte, della situazione economica e politica dell'Inghilterra, concretizzando alla fine le proprie idee in materia di economia politica in un commentario all'*Inquiry* di James Steuart [24]: « Tutti i pensieri di Hegel sulla essenza della società civile, sul bisogno e sul lavoro, sulla divisione del lavoro e la ricchezza delle classi, il pauperismo, la polizia, le tasse ecc., si concentrarono finalmente in un commentario alla traduzione tedesca dell'*Economia politica* dello Stewart, che egli scrisse dal 19 febbraio al 16 agosto 1799 e che si conserva ora per intero [25]. Vi si trovano molte grandiose visioni di politica e di storia, molte sottili osservazioni. Stewart era ancora un seguace del sistema mercantilistico. Con nobile *pathos*, con una quantità di esempi interessanti, Hegel combatteva quanto in esso vi era di morto, mentre aspirava a salvare, in mezzo alla concorrenza e al meccanismo del lavoro e del traffico l'*animo* dell'uomo » [26].

[23] Sul pensiero politico di Hegel vd. R. Bodei, *Studi sul pensiero politico* cit. Fra i molti contributi, uno dei più stimolanti è quello di J. Ritter, *Hegel e la rivoluzione francese*, tr. it. a cura di G. Carcagni, Napoli 1975: il Ritter, opponendosi alla leggenda di uno Hegel reazionario, finisce però con presentare uno Hegel rivoluzionario che appare poco credibile; al Ritter si rifà anche R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli 1972, ID., *Hegel teorico dello stato moderno*, « Il pensiero politico », VI (1973), pp. 254-262. Per una ricognizione delle più recenti posizioni sul « politico » in Hegel cfr. *Hegel e lo stato*, fascicolo speciale a cura di L. Marino della « Rivista di filosofia » (1977), in partic. i saggi di E. Fleischmann, K. H. Ilting e M. Riedel. Sull'evolversi del politico in epoca prehegeliana cfr. i lavori di R. Esposito su *Machiavelli, Vico e Rousseau*.

[24] Cfr. J. Steuart, *Inquiry into the principles of political Economy*, London 1797: la traduzione tedesca venne pubblicata in parti staccate fra il 1769 e il 1772. L'influenza di Steuart su Hegel è stata dimostrata e forse sopravvalutata da P. Chamley, *Economie politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris 1963. Per il ruolo degli economisti classici nella società civile hegeliana cfr. N. Bobbio, *Sulla nozione di società civile*, « De homine », 24-25 (1967-68), pp. 19-36 e G. Solari, *Il concetto di società civile in Hegel*, « Rivista di filosofia », 1931, pp. 249-347.

[25] Il commentario di cui parla Rosenkranz è poi andato perduto.

[26] Rosenkranz, *Vita di Hegel* cit., p. 107.

Anziché liquidare sbrigativamente, come il Lukács [27], questa ultima osservazione del Rosenkranz, è forse il caso di vedere in essa un'indicazione del modo in cui Hegel affronta i problemi economici, come anche, del resto, quelli di qualunque altra scienza. Combattere « quanto vi (è) di morto nel sistema economico », e « salvare », all'interno di esso, « l'*animo* dell'uomo », non significa probabilmente che Hegel abbia verso l'economia una disposizione romantico-regressiva, che è contraddetta dal realismo delle sue osservazioni economiche di Jena, ma indica piuttosto una sua tendenza a porre in rapporto la tematica economica con altri ordini di considerazioni, in questo caso probabilmente con valutazioni di tipo etico e filosofico.

Questa tendenza risponde all'esigenza, più volte manifestata da Hegel [28], di far uscire quelle concezioni particolari e settoriali che le scienze tendono a diventare dall'ambito determinato entro il quale esse si rinchiudono, per inserirle in un rapporto dialettico con il sapere universale, la filosofia. Egli tiene a precisare che oggetto della sua ricerca è « la scienza della filosofia coltivata nei suoi molteplici ambiti di studio » [29], quindi non un sapere astratto e formale, ma una scienza viva e ricca di contenuti. Per far sì che questa ricchezza di contenuti possa diventare possesso di ciascuno, è necessario « spezzare » la chiusura delle « caste scientifiche » che pretendono che la scienza sia appannaggio solo di pochi iniziati [30]. Si può dire che, da parte sua, Hegel si è sforzato quanto più possibile di accedere a queste accademie scientifiche, che egli dichiara così esclusive: « La società mineralogica ducale mi ha accolto l'anno scorso come secondo assessore,

[27] Cfr. Lukács, *Il giovane Hegel* cit.: « Ma ciò suona come se le prime riflessioni di Hegel sull'economia politica si fossero mosse sulla linea del romanticismo economico » (*ivi*, p. 251).
[28] Cfr. soprattutto G. W. F. Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in *Scritti di filosofia del diritto* cit., pp. 1-125.
[29] Cfr. Hegel, *Lettere* cit., p. 65.
[30] Cfr. *ivi*, p. 69.



e la società di scienze naturali mi ha recentemente ammesso come socio » [31].

Con tutto questo bagaglio di conoscenze e di interessi Hegel affronta quindi, tutt'altro che impreparato dal punto di vista scientifico, l'argomento della sua *Dissertatio*, il movimento delle orbite dei pianeti. Egli incorre per la verità in un curioso incidente scientifico, in quanto cerca di dimostrare, basandosi sulla progressione pitagorica esposta da Platone nel *Timeo*, che fra i pianeti Marte e Giove vi è il vuoto; e ciò proprio poco tempo dopo la ascoperta dell'asteroide Cerere, collocato fra questi due pianeti.

Non è certo il caso di insistere su questo episodio, che pure suscitò tante polemiche presso gli antihegeliani [32], e che probabilmente indusse gli studiosi ad occuparsi solo di sfuggita, e forse con un certo pudore e riluttanza, di quest'opera [33].

Forse vale la pena, invece, vedere che tipo di approccio Hegel mostri qui verso i problemi scientifici. Viene criticata, in primo luogo, la pretesa di Newton di spiegare attraverso qualità di origine fisica, che recano ancora le tracce della loro origine sensibile, il moto dei corpi celesti. A questo empirismo spacciato per legge, che è proprio di Newton, viene contrapposta la purezza delle leggi di Keplero [34].

Hegel critica l'empirismo di Newton appellandosi alla coerenza interna del ragionamento filosofico: « Ma forse la stessa filosofia è in grado di dedurre a priori quelle cose, che il metodo sperimentale, attribuendosi il nome di filosofia, cerca di conoscere per mezzo di esperimenti con esito ingannevole e infelice, chiedendo ai sensi con un certo cieco zelo l'immagine dei veri concetti della filosofia » [35]. Quindi è duplice l'accusa che viene rivolta a

[31] *Ivi*, p. 65.
[32] Cfr. su questo Merker, *Le origini della logica hegeliana* cit., pp. 121 ss.
[33] Infatti quest'opera appare quasi dimenticata dagli studiosi di Hegel. Ne tratta solo Merker (cfr. *ivi*, pp. 121-140), e alcuni brevi cenni sono contenuti in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico* cit., pp. 356-359.
[34] Idee analoghe Hegel esprimerà successivamente nella *Enciclopedia* (cfr. Hegel, *Enciclopedia* cit., I, pp. 236-237).
[35] Hegel, *Dissertatio* cit., p. 9.

Newton: da una parte gli si rimprovera l'assunzione acritica dei dati sensibili, la passività di fronte alla natura, dall'altra la pretesa di usurpare con tale sapere ' cieco ' il nome della filosofia. Al contrario per Hegel ha dignità filosofica solo quel sapere che si ponga in atteggiamento ' attivo ' nei confronti dell'esperienza, e solo in misura minima la fisica newtoniana può rivendicare tale carattere [36].

Ben diversamente la concezione di Keplero si rapporta all'esperienza: essa fa valere infatti la forza del concetto nei confronti delle determinazioni naturali, e così è in grado di vedere l'unità delle forze attrattiva e repulsiva nella gravità: « Ma in verità la filosofia attribuisce questa differenza di forze alla materia, di modo che rende opera di quelle la gravità e la loro stessa identità » [37]. Il ' faciat ' del testo latino esprime meglio l'idea del ruolo attivo della filosofia, che unifica i dati dell'esperienza e, nel far questo, rifiuta un atteggiamento puramente recettivo, quale sarebbe quello di registrare semplicemente i dati della conoscenza sperimentale. « La vera filosofia rifiuta il principio della filosofia sperimentale » [38], rifiuta cioè non tanto l'uso di esperimenti, quanto piuttosto l'accettazione acritica di essi. Il ruolo attivo della vera conoscenza si rivela ancor più nella sua capacità di affrontare la contraddizione che si manifesta fra forza centrifuga e centripeta, e nel superarla: « Dalla legge, secondo la quale ciascuna delle due forze è in rapporto inverso alle distanze, appare chiaro che queste forze non sono in questa opposizione, quale la meccanica fisica richiede per spiegare il fenomeno del movimento; infatti delle due forze opposte quando l'una cresce, l'altra diminuisce » [39]. Pertanto è vana l'opposizione, a cui Newton si mantiene ostinatamente fermo, fra forza centripeta e forza centrifuga. Tale legge è il frutto di una contaminazione fra affermazioni di origine matematica e caratteristiche fisiche: « Da tutte queste cose risulta in primo luogo che la distinzione fra forza centrifuga

[36] Hegel, *Enciclopedia* cit., I, p. 10.
[37] Hegel, *Dissertatio* cit., p. 9.
[38] *Ivi*, p. 10.
[39] *Ivi*, p. 13.



e centripeta è infondata, ma le leggi che si dice siano proprie delle forze centripeta e centrifuga, in verità sono leggi matematiche del moto, contaminate dalla fisica con il nome e l'aspetto di forze » [40].

La capacità della ragione di unificare queste due forze, apparentemente opposte, mostra la sua disposizione attiva e organizzativa nei confronti della natura: questo è un elemento che rimane costante nella filosofia della natura hegeliana. Un'altra caratteristica del suo modo di affrontare i problemi della scienza è la convinzione, espressa anche qui, che vi sia un'armonia fra la natura e la ragione: « Ma la misura e l'ordine della natura non possono essere estranei alla ragione; e lo studio e la conoscenza delle leggi della natura non si fondano altro che sul fatto che noi crediamo che la natura sia stata formata dalla ragione, e che siamo convinti dell'identità di tutte le leggi naturali. Quell'identità di ragione e natura, coloro che ricercano le leggi con l'esperienza e l'induzione, quando per caso si imbattono nell'apparenza della legge, la riconoscono in modo da godere di ciò che hanno trovato; e se altri fenomeni sono poco compatibili con questo, nutrono qualche dubbio sugli esperimenti, e si sforzano in qualche modo di ristabilire l'armonia di entrambe » [41]. A causa di questa armonia esistente fra natura e ragione, è vano voler cercare ostinatamente ciò che la ragione dimostra che non può esistere, cioè un qualche pianeta fra Marte e Giove [42].

L'insistenza di Hegel sull'identità delle leggi naturali, nonché il peso che egli dà all'unità di forze apparentemente opposte —

[40] *Ivi*, p. 17.
[41] *Ivi*, p. 28.
[42] Cfr. *ibidem*. Hegel giudica ingiustificata la ricerca di un corpo celeste fra Marte e Giove perché la serie pitagorica esposta da Platone nel *Timeo* ne esclude l'esistenza: « Quantum in philosophicis numerorum rationibus Pythagoraei elaborarerint, notum est et inde traditum et in utroque Timaeo servatam numerorum seriem afferre liceat, quos Timaeus non ad planetas quidem refert, sed ad quorum rationem Demiurgum Universum confirmavisse censet (...). Quae series si verior naturae ordo sit, inter quartum et quintum locum magnum esse spatium, neque ibi planetam desiderari apparet » (*ibidem*).

come nel caso del magnete e del vettore [43] — sembrano indicare un'influenza di Schelling, che si interessava in questo periodo di esperimenti di questo genere [44]. D'altra parte la polemica contro l'empirismo è un tema specificamente hegeliano, in quanto ricorre più volte nel pensiero di Hegel: questa polemica assume qui toni particolarmente vivaci, dal momento che il sapere filosofico pretende di negare qualsiasi valore alla conoscenza empirica, riducendo in tal modo vistosamente i margini di autonomia della ricerca scientifica vera e propria.

Il corrispettivo di questo disprezzo verso l'empiria è l'importanza attribuita al carattere razionale e attivo del sapere. Hegel non ammette passività verso la natura, accettazione acritica dei dati sensibili, e rivendica invece il potere della ragione, che domina i fenomeni grazie alla propria coerenza interna. In fondo la validità del conoscere scientifico si basa tutta sulla coerenza logica del conoscere stesso. La natura, per lo meno nel suo rapporto con la filosofia, si rivela tutta interna al conoscere. La compattezza teorica della filosofia non sembra lasciare alcuno spazio, per ora, agli « intermundi dell'errore » [45]: non può essere conservata infatti la contraddizione fra forza centrifuga e centripeta, ma si deve pervenire all'unità. Naturalmente si parla qui di una scienza determinata che viene studiata ' filosoficamente ', non della filosofia ' tout court '; ma pur tenendo presente questo, si riceve dalla lettura della *Dissertazione* l'immagine di un sapere solido e privo di cedimenti. Per ora quindi il rapporto della filosofia hegeliana con le singole scienze — in questo caso con l'astronomia — sembra portare all'annullamento della ricerca empirica entro lo spazio della razionalità filosofica. La filosofia pretende di trascurare completamente l'esperienza, che costituisce la base della conoscenza scientifica, per dedurre « a priori » le leggi naturali. Ciò conduce ad un « appiattimento » totale della

[43] Cfr. *ivi*, p. 21.
[44] Dei problemi connessi al magnete Schelling si occupò soprattutto a partire dal 1797. Cfr. F. Mondella, *Schelling e il dinamismo fisico*, in Geymonat, *Storia del pensiero filosofico* cit., IV, pp. 284-290.
[45] Cfr. Goethe, *Teoria della natura* cit., p. 171.



scienza all'interno del sapere filosofico. Non è presente ancora, nella *Dissertatio*, la struttura sistematica che si evidenzierà in seguito; è presente però, fin d'ora, l'esigenza di un sistema, esigenza testimoniata dalla stessa ampiezza degli interessi di Hegel. Tale esigenza conduce, per ora, alla vanificazione dell'autonomia delle scienze a favore della ' purezza ' della filosofia.

Pertanto l'esigenza sistematica viene temporaneamente soddisfatta col negare qualsiasi autonomia alle scienze singole: alla ricerca empirica — cieca perché incapace di vedere i fenomeni nella giusta luce, cioè di oltrepassare la loro ingannevole apparenza — vengono contrapposte la purezza e la perfezione del sapere filosofico-matematico. Quest'ultimo si fa garante della stabilità dell'edificio del conoscere rifiutando di entrare in rapporto con l'empiria. Hegel rimane fermo all'immagine di un sapere rigorosamente razionalistico, in cui anche le leggi empiriche e persino i fenomeni possono esser dedotti dalla struttura della ragione e delle leggi matematiche. La filosofia può conservare la purezza e la compattezza della costruzione del sapere solo a patto di non sporcarsi le mani con l'esperienza: allontanarsi dalla struttura aprioristica della conoscenza razionale facendo concessioni alla ricerca empirica, significa, per l'Hegel della « Dissertazione », tradire la natura stessa del sapere e minarne l'unità.

Nello sviluppo stesso delle scienze, nel loro « racchiudersi in se stesse », Hegel avverte infatti una minaccia all'unità di quella « cultura generale » che delle scienze stesse si alimenta. La molteplicità delle scienze e il loro sviluppo relativamente autonomo sono fonte di disgregazione per l'edificio del sapere nella sua compattezza.

Per prevenire questa disgregazione la filosofia hegeliana, ancora fragile nelle sue strutture, evita il confronto con l'empiria, e allontana l'immediato, non ancora elaborato concettualmente, per preservare la compattezza della sua malferma costruzione. Pertanto la *Dissertatio*, che precede di poco la riflessione hegeliana sull'economia, soddisfa l'esigenza di un sapere unitario rimuovendo risolutamente ogni elemento empirico; qui l'unità è logicamente anteriore alla molteplicità delle scienze, il cui sviluppo rimane esterno al cuore ' razionalistico ' del sapere.

A partire da questa prima prova scientifica di Hegel, è necessario ora vedere in che direzione si orienti l'evoluzione del pensiero hegeliano nei confronti del tema della scienza, — dall'esorcismo dell'autonomia scientifica ad un più meditato, anche se critico, accoglimento delle istanze della ricerca scientifica.

### III.2. *La dialettica dei concetti empirici*

Di poco posteriore alla *Dissertatio*, ed elaborato, al pari di questa, nel fecondo clima di Jena, l'*Articolo sul diritto naturale*[46] affronta nuovamente il tema del rapporto fra le scienze e la filosofia. Qui il problema per la verità è limitato all'ambito del diritto, in quanto vi si discute del rapporto fra la filosofia giuridica e le scienze positive del diritto, ma vi sono contenute indicazioni interessanti anche sul rapporto fra la filosofia e le scienze in generale. In questo rapporto la filosofia appare ora assai meno soverchiatrice di quanto non fosse nella *Dissertatio*; di conseguenza risulta un minor ' appiattimento ' delle scienze entro la dimensione filosofica le cui articolazioni interne si vanno delineando con più precisione nella chiarificazione del rapporto fra *Verstand* e *Vernunft*[47].

Per la verità il dispiegarsi di queste articolazioni appare tutt'altro che lineare: alla suggestione ' unitaria ', retaggio della « Dissertazione », si sovrappone, con esiti talvolta contraddittori, una immagine del sapere più discontinua e frammentaria, frutto dell'incontro fra le diverse tematiche scientifiche piuttosto che della loro esclusione dalla purezza incontaminata della filosofia.

[46] G. W. F. Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente* cit. Scritto da Hegel nel 1802, questo articolo fu pubblicato a Jena fra il 1802 e il 1803 sul « Giornale critico di filosofia », curato da Schelling e da Hegel. Per una informazione più dettagliata vd. la prefazione di A. Negri al testo cit., pp. IX-XIX e Merker, *Le origini* cit., pp. 294-301.

[47] Sul rapporto intelletto-ragione in Hegel cfr. Cassirer, *Storia della filosofia* cit., III, pp. 414-445, De Giovanni, *Hegel e il tempo storico* cit., pp. 91-106, G. Di Giovanni, *Reflection and contradiction A commentary on some passages of Hegel's Science of Logic*, « Hegel-Studien », 8 (1973), pp. 131-161, J. N. Findlay, *Hegel oggi*, tr. it. a cura di L. Calabi, Milano 1962 (II ed.), pp. 55 ss., H. G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, tr. it. a cura di R. Dottori, Torino 1973, pp. 95-126 (*L'idea della logica hegeliana*) e L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma 1973, pp. 220-249.



Per ciò che riguarda il primo aspetto, Hegel descrive un itinerario conoscitivo in cui il punto di partenza e insieme la ' verità ' dell'intero processo è data dal sapere filosofico, da cui discendono, in seguito ad una rigorosa deduzione, le scienze singole: « Premettiamo innanzitutto in generale che la filosofia si pone arbitrariamente i propri confini in rapporto ad una scienza determinata mediante l'universalità (concessa) al concetto di uno stato di determinazione o di una potenza. La scienza determinata non è altro che la progressiva rappresentazione e analisi (intesa nel più elevato senso) di ciò che, lasciato non sviluppato dalla filosofia, si ramifica ed è esso stesso totalità »[48]. Da questo primo punto di vista, sembra quindi che la filosofia signoreggi assolutamente sulle scienze, dal momento che è essa stessa che concede alle scienze un ambito determinato, una « potenza » entro la quale esse possano svilupparsi e conseguire risultati propri. La superiorità del sapere filosofico è accentuata a tal punto che la stessa autonomia delle scienze particolari sembra esser messa in discussione da uno sviluppo completo ed esauriente della filosofia, nella totalità dei suoi nessi interni: « Di conseguenza potremmo intanto dire che una buona parte di quelle che si chiamano scienze giuridiche positive, e forse la loro totalità, cadrebbe nella filosofia, quando essa fosse pienamente sviluppata ed estesa »[49]. Le varie scienze si costituiscono come scienze particolari e specializzate, dotate di una relativa autonomia, soltanto a causa di una necessità intrinseca al sapere filosofico, perché quest'ultimo deve strutturarsi internamente in modo articolato, perché « è necessario che la filosofia abbia delle ripartizioni »[50]. In questo senso è la filosofia ad aprire nel suo seno degli spazi in cui le scienze possano insinuarsi; ma la delimitazione di tali spazi è condizionata e totalmente subordinata alla filosofia stessa.

Al tempo stesso in cui percorre in questa direzione, univocamente determinata in senso deduttivo, il rapporto fra la filosofia e le scienze, Hegel tenta anche di delineare il cammino inverso,

[48] Hegel, *Le maniere di trattare* cit., p. 100.
[49] *Ibidem*.
[50] Cfr. *ivi*, p. 3.

sviluppando la dialettica inerente alle scienze stesse, il loro specifico « automovimento ». Questo percorso viene tracciato innanzitutto con lo svelare la vera natura della conoscenza scientifica, che, al di là della sua apparenza di totale empiria, dimostra di possedere anche concetti e principi rigorosamente razionali: « *In primo luogo*, le scienze positive concepiscono sotto l'effettualità cui pretendono riferirsi, non soltanto l'(elemento) storico, ma anche i concetti, i principi, i rapporti ed in generale molti (oggetti) che in sé appartengono alla ragione, ed esprimono un'interiore verità e necessità »[51].

Un'analisi non superficiale delle strutture conoscitive proprie delle scienze è in grado di svelare che, al di là dell'apparenza di totale empiria che sembra caratterizzare la ' positività ' delle loro conoscenze, esse manifestano in realtà un'elaborazione razionale di dati, presentano in sé il principio di un'« interiore verità e necessità »: in tal modo le scienze cosiddette ' positive ' non possono appellarsi soltanto all'esperienza come proprio fondamento, ma devono riconoscere che in esse c'è anche una certa elaborazione concettuale che, secondo Hegel, è ineliminabile in ogni aspetto del sapere, ma di cui solo la filosofia riconosce la necessità.

Benché le scienze pretendano di « riconoscere il loro principio scientifico in ciò che si suole chiamare esperienza, rinunciando con questo alla pretesa di essere vere scienze ed accontentandosi d'esser composte da una raccolta di conoscenze empiriche »[52], tuttavia proprio il loro aderire caparbiamente all'esperienza svela la dialettica dei concetti, l'automovimento che è loro proprio: « poiché un siffatto pensiero che si appella alla realtà effettuale suole nel suo opinare essere veramente positivo (...), risulta così stabilito che si debba dimostrare in ogni sua determinatezza la determinatezza opposta e che, da ciò che esso assume, si debba dedurre esattamente il contrario »[53]. La contraddizione che si genera nei concetti scientifici grazie alla loro totale aderenza

[51] *Ivi*, p. 101.
[52] Cfr. *ivi*, p. 3.
[53] *Ivi*, p. 103.



all'empiria induce le scienze stesse a svelare l'evoluzione che inerisce necessariamente alle loro strutture conoscitive, e che è destinata ad allontanare i loro concetti dall'immediatezza naturale per volgerli verso la costruzione di modelli scientifici.

Anche la scienza quindi assume carattere autenticamente ' speculativo ' e razionale qualora non si limiti a riprodurre la successione dell'accadere empirico, ma la riordini secondo nessi sensati e significativi all'interno del proprio conoscere, costruendo così modelli scientifici. La validità di un modello si misura sulla base del grado di coerenza logica interna che tale modello dimostra: la superiorità che, secondo Hegel, è propria del modello keplerriano rispetto a quello newtoniano[54], è dovuta proprio a questo fatto, al fatto che Keplero, a differenza di Newton, si è attenuto rigorosamente al modo di pensare ' razionale ', ' universale ', senza frammischiare alle leggi scientifiche dei contenuti empirici; con questo il suo modello ha guadagnato una maggior coerenza logica, così che da esso sono deducibili, secondo Hegel, le stesse leggi della fisica newtoniana[55]. Pertanto, dal momento che costruiscono dei modelli scientifici, le scienze non possono rivendicare un totale empirismo, ma contengono inevitabilmente un elemento razionale, concettuale e non empirico.

Individuando nell'assolutizzazione dei risultati conseguiti e nella tenace adesione al dato empirico la tendenza delle scienze ' positive ', Hegel intende svelare la contraddittorietà di tale pretesa, che non corrisponde alla natura più vera della scienza, che consiste nel costruire dei modelli in grado di spiegare l'esperienza solo trascendendola. L'automovimento presente nei concetti scientifici e l'evoluzione interna che li conduce a livelli sempre più alti di astrazione non sono tuttavia avvertiti con piena consapevolezza dalla scienza: per questo motivo essa pretende di aderire totalmente all'esperienza immediata e di trovare in quest'ultima la propria giustificazione. La mancanza di consapevolezza circa la natura del proprio conoscere caratterizza le scienze ' positive ':

[54] Cfr. Hegel, *Enciclopedia* cit., I, pp. 235-242.
[55] Cfr. *ivi*, pp. 235-236: « dai matematici vien ammesso che le formule newtoniane si possono dedurre dalle leggi di Keplero » (*ivi*, p. 236).

rifiutando la dialettica che si genera spontaneamente al loro interno, queste scienze pretendono di porre le proprie determinazioni come assolute, statiche, impediscono cioè da un lato di mettere a confronto i risultati delle varie scienze fra loro, e, da un altro lato, vietano il confronto fra le varie 'determinatezze' all'interno di una medesima scienza [56]. Assolutizzando in tal modo i propri contenuti, ogni scienza finisce col considerare secondo il proprio metro, secondo una gerarchia interna al proprio sapere ed assolutamente univoca le determinazioni proprie delle altre scienze, finisce cioè col rifiutare la dialettica che si genera spontaneamente nei suoi contenuti e che costituisce il motore stesso dello sviluppo scientifico. La vera natura della scienza sta nel trascendere l'apparenza dei fenomeni spiegandone l'essenza più profonda attraverso la costruzione di modelli scientifici: misconoscendo questa loro peculiarità, le scienze positive dimostrano di non avere consapevolezza della vera natura del proprio conoscere.

La superiorità della filosofia sulle scienze singole risiede proprio nel fatto che essa sola è cosciente della natura del conoscere scientifico, e che essa sola è in grado di esplicitarla e di renderla manifesta alle scienze stesse. L'automovimento delle scienze, di cui queste si mostrano inconsapevoli, viene in tal modo esplicitato e portato a compimento dalla filosofia. Infatti solo la filosofia, a causa del suo rapporto non univoco ma articolato nei confronti dell'esperienza [57], è in grado di distinguere l'elemento positivo da quello razionale-speculativo nelle scienze: essa sola infatti tematizza specificamente il sapere nel suo rapporto con l'esperienza, mentre nelle scienze il trascendimento dell'esperienza avviene solo in modo inconsapevole ed incompleto. La scienza non può giungere alla piena consapevolezza circa la propria natura ed i propri

[56] Cfr. Hegel, *Le maniere di trattare* cit., pp. 105-106.
[57] Per una ricognizione del concetto di esperienza come oggetto della filosofia in Hegel vd. M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942-43), in *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950, tr. it. *Sentieri interrotti* di P. Chiodi, Firenze 1968, pp. 103-190. Risonanze heideggeriane rivivono in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Torino 1971.



presupposti, « perché dovrebbe altrimenti situarsi oltre se stessa e cogliere in forma assoluta la natura del proprio principio secondo (il modo in cui si presenta nella) sua determinatezza » [58].

Nel percorso ascensivo — dalle scienze alla filosofia — che Hegel va delineando in tal modo attraverso l'esplicitazione delle tendenze immanenti al sapere scientifico, la filosofia si presenta come il compimento e la prosecuzione delle linee di tendenza che le scienze non sono in grado di sviluppare compiutamente al proprio interno. In questo senso l'unità del sapere filosofico si pone come punto d'arrivo delle conoscenze scientifiche piuttosto che come l'immutabile fondamento della loro esistenza, anteriore ed estraneo al loro costante sviluppo. In questo itinerario conoscitivo, che consiste nell'esplicitare pienamente i caratteri della ricerca scientifica, la filosofia appare assai meno egemone di quanto non fosse precedentemente, ed è quindi maggiormente garantita l'autonomia delle scienze: « Ma il perfezionamento della scienza esige tanto che l'intuizione e l'immagine siano congiunte all'(elemento) logico ed immesse nel puro ideale, quanto che sia accetta la singolarità delle scienze separata, eppure reale, e che il principio di questa sia riconosciuto secondo la più alta coerenza e necessità, e perciò appunto esso divenga completamente libero » [59]. Il rapporto fra la filosofia e le scienze sembra pertanto culminare con l'esigenza di un sistema che sappia unificare i risultati delle scienze senza perdere di vista, nel disegno complessivo del sapere, la specificità dei singoli discorsi scientifici.

Tuttavia questa esigenza viene soddisfatta solo conferendo alla filosofia una rimarchevole superiorità sulle scienze, in quanto solo la prima è in grado di sostenere pienamente la contraddizione che si genera nel pensiero. Infatti solo all'interno della filosofia, che confronta fra loro i risultati delle varie scienze, può evidenziarsi la contraddizione che è l'anima della dialettica: di contro alla struttura univoca delle scienze, che rigettano la contraddizione, o meglio sono convinte di poterla continuamente superare

[58] Hegel, *Le maniere di trattare* cit., p. 5.
[59] *Ibidem*.

grazie alla propria indefinita perfettibilità, la filosofia si pone come sapere onnilaterale, che accetta e sostiene la contraddizione e si fa carico di convertirla in elemento positivo nella complessità del sistema [60].

Anche l'itinerario ascensivo che dalle scienze conduce alla filosofia culmina quindi con la supremazia di quest'ultima; tuttavia, a differenza che nella *Dissertatio*, questa supremazia si presenta come il coronamento dell'automovimento delle scienze piuttosto che come l'annullamento della loro autonoma consistenza. In tal modo l'esigenza di unità del sapere, esigenza che è « riassuntiva della problematica giovanile di Hegel » [61], viene soddisfatta nell'*Articolo sul diritto naturale* in due modi diversi e solo in parte conciliati: da un lato attraverso la riaffermazione del carattere puro ed incontaminato della filosofia, che apre al suo interno solo qualche spiraglio ai saperi più particolari; da un altro lato attraverso l'esplicitazione della dialettica immanente al conoscere scientifico, la cui natura stessa conduce alla pienezza del concetto filosofico.

Quest'ultimo aspetto, che lascia un più ampio margine di autonomia alla scienza, troverà il suo pieno sviluppo nel concetto di automovimento: in tal modo la filosofia si presenta come il culmine della dialettica delle scienze piuttosto che come la loro immutabile radice teorica, anche se ad essa compete pur sempre un'assoluta superiorità sui singoli campi del sapere: « La filosofia invece sta nell'idea del tutto sopra le parti e quindi contiene

[60] L'importanza del negativo e della contraddizione all'interno del pensiero hegeliano sono acutamente messe in luce da M. Cacciari, *Dialettica e tradizione*, « Contropiano », I (1968), pp. 125-152. Secondo Cacciari il pensiero di Hegel affronta e sostiene il negativo facendone l'elemento motore del sistema ed in tal modo funzionalizzandolo alla sua ' ricomposizione ': « In questo senso e per questo scopo il sistema tien ferma alla contraddizione. Lungi dal presentare un'alternativa al sistema, Hegel dimostra qui come realisticamente esso possa essere fondato e compreso: la dialettica appare come la sua strutturale immagine ideologica: il negativo come sistema, come fondamento dell'insieme, come possibilità del suo sviluppo e del suo maturarsi, sia politico che istituzionale » (*ivi*, p. 141). Sull'argomento vd. anche dello stesso A., *Sulla genesi del pensiero negativo* cit. e *Dialettica e critica del politico* cit.

[61] Cfr. Hegel, *Le maniere di trattare* cit., p. 112, nota 189 di A. Negri.



ognuna nei suoi limiti e nel contempo, grazie all'altezza dell'idea, evita anche che la parte nel suo suddividersi si propaghi continuamente nell'indefinita piccolezza » [62].

## III.3. *La logica come scienza del rapporto fra le scienze*

« Come potrei io presumere che il metodo che ho seguito in questo sistema della logica, o anzi, il metodo che questo sistema in se stesso segue, non resti ancora suscettibile di molti perfezionamenti, di molti rifinimenti per ciò che riguarda i particolari? So anche, però, ch'esso è l'unico vero. Questo risulta già di per sé da ciò che un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto; poiché è il contenuto in sé, la *dialettica che il contenuto ha in se stesso* quella che lo muove. È chiaro che nessuna esposizione può valere come scientifica, la quale non segua l'andamento di questo metodo e non si uniformi al suo semplice ritmo, poiché è l'andamento della cosa stessa » [63].

Secondo quanto viene enunciato in questo brano, Hegel si propone di seguire « l'andamento della cosa stessa », cioè di esplicitare la dialettica inerente alle strutture epistemiche proprie delle scienze. Tale esplicitazione si configura come fedele ricostruzione dell'« automovimento » che compete ai contenuti scientifici: la logica dell'automovimento presuppone l'abbandono, da parte della scienza, dei dati empirici, dell'essere immediato da cui la sua ricerca ' positiva ' aveva preso origine [64].

Pertanto l'automovimento inerente alle strutture scientifiche si manifesta soprattutto a partire dalla logica dell'essenza, all'interno della quale viene abbandonato il carattere ancora empirico che compete all'« essere »: « L'essere viene in conseguenza determinato come essenza, come un essere tale, che vi è negato ogni

[62] *Ivi*, p. 111.

[63] Hegel, *Logica* cit., pp. 36-37.

[64] Cfr. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico* cit., p. 165: « I singoli circoli, come si sa, sono già connessioni epistemiche, sicché l'empiria è fuori dal rapporto della totalità concreta con i momenti che la costituiscono ».

determinato e finito »[65]. La ricusazione dell'empirico è il presupposto indispensabile affinché alle scienze sia consentito di elaborare autonomamente le loro strutture epistemiche, fondando su queste ultime e non sul ricorso all'esperienza la verità del proprio sviluppo.

L'automovimento si manifesta pienamente nell'essenza in quanto essa diviene non a causa di sollecitazioni esterne ma a causa del movimento che essa stessa genera dentro di sé: « Ma l'essenza, qual è qui divenuta, è quello che è non per una negatività a lei estranea, sibbene per la sua propria, il movimento infinito dell'essere »[66]. L'automovimento svela la natura reale del conoscere scientifico, che è occultata, nelle scienze ' cosiddette positive ', dall'apparenza di totale empiria che sembra caratterizzarle: al contrario una scienza si costituisce come tale proprio a causa della sua attitudine a ' fermare ' il flusso dell'esperienza entro una struttura epistemica (da στῆναι, fermarsi) che ne spieghi il senso più profondo. ' Fermare ' l'empirico in uno schema concettuale significa però immediatamente trasferire il divenire all'interno dello schema concettuale stesso, che si evolve seguendo l'andamento del conoscere nel suo sviluppo[67].

L'automovimento è quindi l'evoluzione che la scienza imprime ai propri contenuti volgendoli verso gradi sempre più elevati di astrazione. Nelle strutture logiche della scienza infatti vengono presi in considerazione i contenuti soltanto se ricompresi all'interno delle forme concettuali e non nella loro immediatezza empirica: « con questa introduzione del contenuto nella considerazione logica, non son le cose (*Dinge*), ma l'*essenziale* delle cose (*Die Sache*), il loro *concetto*, quello che diventa oggetto »[68].

[65] Hegel, *Logica* cit., p. 434.
[66] *Ibidem*.
[67] Cfr. Badaloni, *Teleologia e idea del conoscere* cit., pp. 27 ss., in cui si sviluppa il tema dell'automovimento del pensiero: « Nell'essenza si vengono rivelando dei centri di direzione e di regolazione che indicano il maturare di un'interna finalità dell'essere » (*ivi*, p. 27). Sulla dialettica dei concetti scientifici in Hegel cfr. anche M. J. Petry, *Hegel's Dialectic and the natural sciences*, in *Hegel. A collection of critical essays*, edited by A. C. Mac Intyre, New York 1972, pp. 452-456.
[68] Hegel, *Logica* cit., p. 18.



Avendo determinato in tal modo la natura del conoscere scientifico, al di là del carattere esclusivamente empirico che gli viene talvolta attribuito, Hegel si appresta a descrivere il rapporto fra le scienze e la filosofia come un percorso ascensivo verso livelli sempre più alti di astrazione epistemica: « Il progredire della coltura in generale, e in particolare delle scienze empiriche e sensibili (...) mette a poco a poco in luce anche rapporti di pensiero più elevati, o dà loro per lo meno una maggiore universalità, così da attirare su di essi un più alto grado di attenzione »[69].

In questo senso, in quanto si assume il compito di portare al massimo grado di astrazione le categorie che le scienze elaborano nel corso della loro indagine, la logica si presenta di fronte ad esse come una loro prosecuzione, un ulteriore approfondimento. L'itinerario che dalle scienze particolari porta sul terreno logico si presenta quindi estremamente piano, senza salti qualitativi bruschi: « A cagione della realtà, nella quale i suoi oggetti si tengon fermi, la considerazione della natura porta con sé la necessità di fissare quelle categorie che in essa non posson più oltre essere ignorate »[70].

Il compito di elaborare le strutture epistemiche che presiedono allo studio dei fenomeni naturali è assolto ad un primo livello dalle scienze, e, ad un secondo livello, con maggiore consapevolezza, dalla logica: guardando il processo dal punto di vista delle scienze, sembra esservi addirittura continuità fra i due livelli di conoscenza. In tale prospettiva la logica appare anzi funzionale alle scienze, dal momento che le aiuta a chiarire i loro rapporti interni e assolve la funzione di elemento mediatore fra i contenuti scientifici: « Le categorie (...) vengon rabbassate a *servire* nell'esercizio spirituale del contenuto vitale, nella creazione e nello scambio delle rappresentazioni che vi si riferiscono »[71].

La totalità del sapere viene descritta in tal modo come un processo di progressiva chiarificazione e di ulteriore approfondimento dei concetti e delle categorie propri delle scienze: questo

[69] *Ivi*, p. 11.
[70] *Ibidem*.
[71] *Ivi*, p. 13.

processo culmina con l'astrazione logica, che ne costituisce insieme il compimento e l'unità. Non compare più nella *Logica* la prospettiva inversa, cioè la deduzione, a partire dal sapere filosofico, delle scienze particolari, viste come potenzialmente disgregatrici della compattezza del sapere.

Il prevalere di quella immagine dell'unità della scienza, più rispettosa verso i saperi particolari, è dovuto anche, indirettamente, agli esiti della riflessione hegeliana sull'economia. La costruzione della sfera dello scambio a partire dagli egoismi individuali ha ' insegnato ' infatti, dal punto di vista logico, la piena praticabilità del percorso che dal particolare — nella sua tenace adesione alla particolarità — conduce all'universale. Il significato *logico* della dialettica dei bisogni risiede nella legittimazione del processo di formazione dell'intero a partire dalla singolarità e proprio nella piena realizzazione delle istanze fatte valere dalla singolarità stessa.

La sfera dello scambio borghese si costituisce come completa realizzazione delle intenzioni dei bisogni individuali; in modo logicamente conseguente anche la totalità del sapere acquisisce carattere unitario esplicitando la reale natura delle molteplici conoscenze scientifiche, la loro tendenza all'automovimento. La logica può così presentarsi come piena realizzazione delle istanze epistemiche delle scienze, e non come soverchiamento delle loro strutture e della loro autonoma consistenza.

Ma proprio a questo punto, quando sembra che la logica assolva un ruolo strumentale rispetto alle singole scienze, si rivela lo scarto esistente fra queste due forme di conoscenza: la logica,

[72] Cfr. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico* cit., pp. 187 ss., il quale mette in luce la capacità di dominio della logica nei confronti degli ambiti determinati del sapere; tale dominio si esercita attraverso « la riarticolazione di tutto il reale alla luce del circolo maggiore » (cfr. *ivi*, p. 166). Questo dominio è fondato sulla sostanziale omogeneità fra le strutture epistemiche delle scienze e quella della filosofia: « In questa sua posizione (la filosofia), si mostra con una struttura logica analoga a quella delle singole scienze, anche se il suo campo di visibilità è maggiore, anche se cioè essa « vede » la connessione esistente fra le singole sezioni costitutive del reale » (*ivi*, p. 163).



proprio grazie alla sua capacità di mediazione, acquista un'assoluta egemonia sulle scienze particolari [72]. Dopo aver seguito fedelmente l'itinerario che conduce le scienze alla dimensione filosofica, Hegel rileva risolutamente lo scarto esistente fra la ragione, che solo nella filosofia trova la sua piena esplicazione, e l'« intelletto riflettente », appannaggio della scienza « che persiste nelle sue separazioni » [73], e, a causa di questa sua natura adialettica, si ferma all'apparenza del conoscere senza afferrare veramente il senso delle cose.

L'approfondimento della conoscenza scientifica che viene operato dalla filosofia si rivela decisivo ai fini della supremazia di quest'ultima a causa della riluttanza delle scienze a compiere questo passo decisivo verso la piena chiarificazione dei loro concetti. L'incapacità delle scienze — a causa della limitazione costitutiva del loro orizzonte — a trascendersi portando a compimento l'automovimento loro proprio, lascia ampio spazio alla filosofia, che, sola, è in grado di condurre il sapere a questo supremo grado di astrazione. Si crea così un livello di conoscenza, all'altezza del quale si possono vagliare criticamente i modelli scientifici, e da cui si può poi ridiscendere verso gli ambiti più determinati del sapere con la forza della conquistata verità. Il terreno logico è pertanto il luogo in cui si opera la trasformazione dei contenuti scientifici settoriali in conoscenze universali: la logica stessa è in tal modo la scienza del rapporto fra le scienze [74].

Il primo problema che sorge quando si decide di far luce su tale rapporto basandosi sul « risultato dell'esperienza delle scienze » è quello del linguaggio: « Le forme del pensiero umano sono anzitutto esposte e consegnate nel *linguaggio* umano » [75]. Oltre che usare il linguaggio comune, ogni scienza ha infatti un ' linguaggio ' proprio, delle categorie particolari a cui fa riferimento e sulle quali si fonda per costruire il proprio discorso. La stessa lingua che si usa comunemente ha per Hegel un signi-

[73] Cfr. Hegel, *Logica* cit., p. 26.
[74] Cfr. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico* cit., p. 141.
[75] Hegel, *Logica* cit., p. 10.

ficato filosofico ed esibisce, in certe sue particolarità, uno « spirito speculativo »[76]: « Il vantaggio di una lingua sta nell'esser ricca di espressioni logiche, proprie cioè e separate, per le determinazioni stesse del pensiero »[77]. Per questo carattere ' filosofico ' del parlare quotidiano, sembra che la lingua non costituisca affatto un problema per il pensiero: « La filosofia non abbisogna perciò in generale di alcuna speciale terminologia »[78]. Allo stesso modo anche le scienze non presentano particolari difficoltà per ciò che riguarda la loro terminologia, al punto che, sia nell'*Enciclopedia* che nella *Logica*, Hegel passa con disinvoltura da una scienza ad un'altra, senza preoccuparsi molto delle differenze specifiche che caratterizzano lo statuto delle varie scienze. Il problema è piuttosto quello di svelare il senso dei loro contenuti e, attraverso il confronto fra i vari ambiti del sapere, far scaturire le contraddizioni, ed in tal modo far luce sulla natura dialettica

[76] Cfr. *ibidem*. Sulla concezione hegeliana del linguaggio e sulla necessità di esplicitare le potenzialità immanenti al linguaggio comune cfr. J. N. Findlay, *Hegel oggi* cit., pp. 75 ss. Per un'analisi critica del testo di Findlay cfr. J. E. Smith, « Hegel-Studien », 1 (1961), pp. 326-334. Sul linguaggio in Hegel cfr. inoltre M. Clark, *Meaning and language in Hegel's Philosophy*, « Revue philosophique de Louvain », 1960, pp. 557-578.

[77] Hegel, *Logica* cit., p. 10.

[78] *Ivi*, pp. 10-11. Dissentendo dall'interpretazione di Findlay, M. Rossi (*Hegel e l'enciclopedia delle scienze*, in *Enciclopedia 72*, Roma 1971, pp. 107-195), confronta il tentativo di unità del sapere di Hegel con quelli del neoempirismo e dello strutturalismo, e sostiene che nel primo non vi è affatto il problema del linguaggio. In linea con il saggio di M. Rossi sono anche altri due contributi contenuti in *Enciclopedia 72*: C. Del Bello, *Il recupero della tematica hegeliana nella cultura scientifica contemporanea*, pp. 29-214 e V. Verra, *Hegel critico della filosofia moderna: matematica e filosofia*, *ivi*, pp. 83-95. Sul tema delle scienze in Hegel più stimolante è il lavoro di E. Bloch, *Passaggio dall'idea logica alla filosofia della natura*, in *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. a cura di R. Bodei, Bologna 1975 (cfr. ID., *Dialettica e speranza*, Firenze 1967, pp. 3-38).

Sulla *Logica* in generale vd. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico* cit., Findlay, *Hegel oggi* cit., E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, tr. it. di A. Solmi, Torino 1975, Gadamer, *La dialettica di Hegel* cit., Lenin, *Quaderni filosofici* cit., J. Mc Taggart, *A commentary on Hegel's Logic*, New York 1910, G. Noël, *La Logique de Hegel*, Paris 1897, B. Spaventa, *Logica e metafisica*, Bari 1911, L. Pelloux, *La logica di Hegel*, Milano 1938 e D. Taranto, *Logica e storia in Hegel*, « Critica marxista », XIV (1976), pp. 77-86.



del concetto: « Ora in questo punto del metterle in relazione vien fuori il loro contrasto. Cotesto riferire della riflessione appartiene in sé alla ragione; il sollevarsi sopra a quelle determinazioni che va fino alla visione del loro contrasto, è il gran passo negativo verso il vero concetto della ragione »[79].

Ma, nonostante che le preoccupazioni di Hegel riguardo alle scienze siano essenzialmente contenutistiche e per niente formali[80], bisogna però riconoscere che vi è in qualche misura in lui il problema della traducibilità delle forme scientifiche nel più generale linguaggio della logica[81]. Lo dimostrano anche certe sfumature verbali, che indicano il proposito di rendere quanto più possibile universale il riferimento alla scienza, evitando i termini più tecnici. Ad esempio, il capitolo dedicato all'« esser-per-sé » si riferisce in realtà all'atomo: anche a rischio di provocare una certa confusione, Hegel preferisce usare questo termine generico piuttosto che mantenere il nome ' atomo ' che mostra più evidente la sua origine fisica, anche se poi non disdegna di servirsene per chiarire il suo pensiero nelle note[82].

Anche a prescindere da questo tipo di accorgimenti di carattere terminologico, si può notare, in generale, la tendenza a tematizzare esplicitamente le categorie proprie delle scienze, attribuendo ad esse un significato molto più ampio di quello che hanno generalmente[83]. Pertanto la logica, in quanto scienza che opera « nelle tranquille regioni del pensiero che è giunto a se stesso »[84], si propone di evidenziare i nessi che legano le categorie provenienti dalle varie scienze, e, dal confronto, far scaturire le contraddizioni e verificare, in esse, la crescita del pensiero stesso. La logica è il luogo e il mezzo « dello scambio delle rappresentazioni »[85], è il ' denaro ' che si usa per la ' circolazione ' all'interno della

[79] Hegel, *Logica* cit., p. 27.

[80] Cfr. *ivi*, p. 11.

[81] Su ciò dissento da Rossi, *Hegel e l'enciclopedia* cit., pp. 131 ss.

[82] Cfr. Hegel, *Logica* cit., p. 179. Nella nota si parla dell'atomismo, mentre il capitolo si riferisce, più in generale, all'« esser-per-sé ».

[83] Cfr. *ivi*, p. 11.

[84] Cfr. *ivi*, p. 12.

[85] Cfr. *ivi*, p. 13.

sfera dei puri pensieri: come scienza delle connessioni, il suo compito consiste nello scorgere « il *necessario contrasto* delle determinazioni dell'intelletto con se stesso »[86], e, attraverso il contrasto, far avanzare il pensiero.

Il problema, nel passare da una scienza ad un'altra attraverso la logica, non è quindi essenzialmente un problema linguistico ma un problema concettuale: la logica deve in primo luogo condurre all'universalità le determinazioni che le scienze usano in maniera inconsapevole, senza renderle oggetto di un'analisi specifica. In un secondo tempo avviene a questo livello di massima universalità il confronto fra le categorie desunte dalle varie scienze; tale confronto, da cui scaturisce il contrasto che vivifica il pensiero, è esterno al discorso logico, ma i risultati che emergono da esso sono suscettibili di applicazione nei campi determinati del sapere. Si ritorna così a quelle stesse scienze da cui la logica aveva tratto originariamente i contenuti: ma il ' ritorno ' è caratterizzato da una capacità di dominio sulle scienze che la logica acquista proprio grazie a questa sua funzione mediatrice[87]. Questo continuo passaggio da una scienza ad un'altra per il tramite della logica non è lo scopo che la logica hegeliana esplicitamente si prefigge, ma è di fatto il procedimento che Hegel segue costantemente nella sua trattazione.

Si veda, ad esempio, la trattazione hegeliana dell'« esser-per-sé », che segna il passaggio dalla qualità alla quantità[88]: la genesi di tale concetto si situa nella fisica, ma le contraddizioni che si generano dalla concezione fisica basata sull'esistenza degli atomi e del vuoto vengono messe in evidenza ad un livello specificamente logico: « È questa la repulsione nel *concetto*, la repulsione

[86] Cfr. *ivi*, p. 27.
[87] Cfr. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico* cit., pp. 129 ss. I rapporti fra ' accadere ', ' scienza ' e ' logica del dominio ', evidenziati da De Giovanni, sono ulteriormente approfonditi da Papa, *Logica e stato* cit., pp. 85 ss. Sullo stesso tema cfr. B. De Giovanni, *Tempo e storia nella « Grande Logica »*, « Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia », XLV (1969), Bari 1970, pp. 123-139.
[88] Cfr. Hegel, *Logica* cit., pp. 161-193.



*in sé*[89]. Il dominio della logica si mostra qui nel fatto che essa è il ' linguaggio ' con il quale la scienza fisica è costretta ad esprimersi, abbandonando la sfera determinata entro la quale essa è indipendente e sottomettendosi a quel medio universale che è il discorso logico nel suo carattere più generale. In secondo luogo, una volta dimostrata a livello *logico* l'insostenibilità del principio fisico atomistico, il guadagno teoretico viene fatto valere come indiscutibile nelle cerchie particolari del sapere. Innanzitutto in campo politico: « Di questa dottrina degli atomi (...) soffre quella politica, che prende per punto di partenza il singolo volere degli individui »[90]. E in secondo luogo nuovamente in campo fisico, dove, in opposizione alla fisica newtoniana, si sostiene l'identità delle forze attrattiva e repulsiva: « La differenza di *uno* e *molti* si è determinata a differenza della lor relazione reciproca, la qual relazione è scomposta in due relazioni, la repulsione e l'attrazione »[91].

Pertanto l'itinerario che dalle scienze conduce alla logica e poi di nuovo ritorna ad esse è un percorso a senso unico: una volta che le categorie scientifiche si sono ' consegnate ' alla logica, quest'ultima acquisisce una posizione egemonica che non le può più essere sottratta, per cui le scienze, a cui la logica era inizialmente debitrice in quanto ai contenuti, si vedono negare, alla fine, la loro stessa autonomia.

Rispetto alle singole scienze la logica, in quanto « ricostruzione » delle categorie provenienti dalla « riflessione »[92], risulta essere scienza delle connessioni, del passaggio, dimostrazione effettuata al livello della massima astrazione, dal quale si può poi ridiscendere alla concretezza dei contenuti negli ambiti più determinati del sapere[93]. Essa è quindi elemento di mediazione, ' filtro ' attraverso il quale passano le categorie provenienti dalle scienze particolari per essere analizzate nel loro significato uni-

[89] *Ivi*, p. 174.
[90] *Ivi*, pp. 172-173.
[91] *Ivi*, p. 181.
[92] Cfr. *ivi*, p. 19.
[93] Cfr. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico* cit., pp. 129 ss.

versale. Da questa universalità il sapere torna poi di nuovo a concretizzarsi in forme più specifiche.

In questa sua veste di mediatrice la logica acquista, come si è visto, una posizione di egemonia, di dominio. Pertanto per chi comincia a studiare la logica prima di conoscere le altre scienze, essa ha un carattere formale, e sembra influire solo accidentalmente sulle altre forme di conoscere: « Nella prima conoscenza che uno acquista della logica, il significato e l'importanza di questa appaion limitati a lei stessa. Il suo contenuto val soltanto come una isolata indagine intorno alle determinazioni del pensiero, *accanto* alla quale le altre indagini scientifiche costituiscon per se stesse una propria materia e sostanza, su cui l'elemento logico esercita come un influsso formale »[94].

Al contrario, dopo aver ' attraversato ' i territori delle singole scienze, la logica assume, nei loro confronti, un ruolo di mediazione ed insieme di dominio, di modo che può presentarsi come « l'universale che abbraccia in sé la ricchezza del particolare »[95]. Di conseguenza, se lo scarto esistente fra logica e scienze particolari non si evidenzia con assoluta chiarezza nel percorso ascensivo dalle scienze alla logica, tale scarto appare invece nettissimo nel cammino inverso.

Benché infatti sia la stessa dialettica dei concetti scientifici a richiedere la compiutezza della mediazione logica, tuttavia il compimento di questa stessa mediazione conferisce alla logica un ruolo di netto predominio sulle scienze. Queste ultime hanno un valore ' speculativo ' in quanto pongono ordine e razionalità nei contenuti sensibili che sono oggetto della loro indagine[96], ma non sanno compiere il passo decisivo per pervenire alla piena razionalità del concetto logico: compiere questo passo significherebbe infatti trascendere i loro stessi limiti.

Solo la logica è in grado di delineare il disegno complessivo del sapere in cui si rende necessaria la « ricostruzione » dei nessi che tengono legati i contenuti delle singole scienze, la loro risistema-

[94] Hegel, *Logica* cit., p. 40.
[95] Cfr. *ivi*, p. 41.
[96] *Ivi*, p. 924.



zione entro la trama concettuale della logica: in questa articolazione razionale della totalità del sapere, la logica, che inizialmente veniva ' usata ' in maniera ' inconscia ' dalle scienze e dal pensiero comune, diventa principio organizzatore e domina incontrastata sulle scienze stesse. « Solo in quanto si capovolge tutto il corso della scienza l'insieme acquista il suo giusto rapporto, dove è possibile scorgere il nesso di principio e conseguenza nonché la esattezza della trasformazione della percezione in pensiero »[97]. Quest'ultima è in grado di ' ricostruire ' la totalità del sapere riorganizzando in forma lineare l'accidentato percorso dello sviluppo scientifico.

Infatti il percorso della scienza si presenta, nella realtà della ricerca scientifica, estremamente discontinuo e spesso interrotto[98]: la scienza si scontra continuamente con la « durezza » del dato empirico, la cui « impenetrabilità al concetto » può condurre alla disgregazione delle stesse strutture epistemiche. Questo aspetto che caratterizza la ricerca scientifica e che ne rende problematici e talvolta incerti gli esiti, scompare completamente nella ' trascrizione ' logica delle scienze.

La loro attitudine conoscitiva è fondata *logicamente* come tendenza a dirigere il sapere verso gradi sempre più alti di astrazione e di compiutezza epistemica. In questo percorso lineare che caratterizza lo sviluppo e l'accrescimento della scienza non c'è posto per i cedimenti o per i momenti di stasi: la dialettica inerente agli stessi concetti scientifici li conduce linearmente e pacificamente a risultati sempre più significativi. L'automovimento delle strutture epistemiche è l'immagine logica di uno sviluppo scientifico la cui positività è garantita a priori dall'organizzazione complessiva del sapere. Con il suo ingresso nella dimensione logica,

[97] *Ivi*, p. 925.
[98] La consapevolezza di tale discontinuità emerge, in parte, in Hegel, nell'*Enciclopedia*: cfr. *ivi*, I, pp. 205-207.
La non linearità dello sviluppo scientifico è stata messa in luce da alcuni esponenti del post-neopositivismo: cfr. soprattutto, P. Feyerabend, *I problemi dell'empirismo*, Milano 1971, ID., *Contro il metodo*, Milano 1973, T. S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana*, Torino 1972, ID., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Milano 1969.

la scienza non ha più a che fare con alcun contenuto empirico, ma vive tutta nella continua autoriflessione dei propri concetti.

Anche l'economia, come si è visto, condivide con le altre scienze la medesima sorte: il suo rapporto con la natura è un rapporto di pacifica appropriazione, la cui certezza viene fondata sistematicamente dalla logica. Quest'ultima garantisce pertanto, dal punto di vista logico, la linearità dello sviluppo scientifico e della sua progressiva dominazione sulla natura; ma, al di là di questa certezza che il sapere acquisisce circa la positività del proprio itinerario, rimangono, non conciliati dal sistema perché esterni ad esso, gli spazi del negativo e dell'errore che caratterizzano la dialettica *reale* dello sviluppo scientifico.

### III.4. *Gli ' intermundi dell'errore '*

1. Nella ' ricostruzione ' dell'intero sapere alla luce del ' circolo maggiore ', la logica fonda sistematicamente la positività dello sviluppo scientifico e la sua attitudine ad esprimere con leggi razionali la causalità naturale. L'evoluzione delle strutture epistemiche viene presentata come progressiva approssimazione alla pienezza della forma logica con il concetto di automovimento: il sapere « presuppone un *internamento* e un moto che ha purificato l'immediato esserci fino a farlo diventare essere puro »[99]. Pertanto nella dimensione logica la scienza non incontra più la natura come l'estraneo altro da mediare continuamente in un processo sempre problematico, ma vede confermata a priori la positività del proprio sviluppo epistemico.

L'assoluta certezza circa l'attitudine della scienza a perfezionare indefinitamente le proprie categorie conoscitive si manifesta, nella *Naturphilosophie* hegeliana, nell'affermata immanenza del concetto logico alla natura: « E la concezione più profonda è il concetto, il quale è, per sua propria natura, immanente in genere, ed immanente perciò alla natura come tale »[100]. Le asperità del-

[99] Hegel, *Logica* cit., p. 433.
[100] Hegel, *Enciclopedia* cit., I, p. 203, paragrafo 245.



l'itinerario scientifico ed i momenti di stasi vengono in tal modo esclusi dalla perfezione epistemica che compete alle scienze dal punto di vista logico; ma gli ' intermundi dell'errore ', esclusi dalle strutture conoscitive delle scienze, emergono ugualmente — immediati perché esterni alla mediazione concettuale — nella riluttanza della natura a lasciarsi plasmare docilmente dal concetto logico. La problematicità dello sviluppo scientifico, misconosciuta a livello logico, trapela significativamente nell'asserita ' impotenza della natura ': « È l'*impotenza della natura* codesto aver le determinazioni del concetto solo astrattamente; ed abbandonare l'esecuzione del particolare alla determinabilità esterna »[101].

In quanto la positività dello sviluppo scientifico è fondata a priori sulla logica, le scienze presentano due aspetti distinti: da un lato esse sono immuni da errori e progrediscono indefinitamente nel loro sapere; ma, da un altro lato, gli esiti talora contraddittori del loro sviluppo emergono dalla natura nella sua ' impenetrabilità ' al concetto. Automovimento ' razionale ' della scienza ed impotenza della natura si fronteggiano in tal modo, a testimoniare la non esaustività della mediazione logica, a cui sfugge l'accidentalità dell'empirico: « da una parte, si ha la necessità, operata dal concetto, delle formazioni della natura e della loro determinazione razionale nell'unità organica; dall'altra parte, la loro accidentalità indifferente e irregolarità indeterminata »[102].

Dal momento che le scienze sono volte, nel corso del loro sviluppo, verso la pienezza del concetto logico piuttosto che verso la realtà empirica, l'empiria risulta abbandonata a se stessa: la compiutezza della mediazione concettuale lascia però trasparire, sotto la superficie compatta del sapere, l'empirico come realtà non conciliata la cui autonoma sussistenza non riguarda lo svi-

[101] *Ivi*, p. 208, paragrafo 250. Sull'« impotenza della natura » si sono appuntati i sarcasmi di Croce (*Ciò che è vivo e ciò che è morto* cit., p. 114): « È quella che vien qui chiamata *impotenza della natura*, ci si chiarisce come nient'altro che *impotenza della Filosofia della natura*, ideata da Schelling e da Hegel, a tener fede al proprio programma ».
[102] Hegel, *Enciclopedia* cit., I, p. 108, paragrafo 250.

luppo epistemico: « Nell'impotenza della natura a far che il concetto proceda con fermezza nella sua opera, consiste la difficoltà e, per molte delle sue parti, l'impossibilità di trovare per mezzo della considerazione empirica differenze rigorose di classi e di ordini »[103]. Gli ' intermundi dell'errore ' sono così ricacciati al di fuori della dimensione scientifica: del tutto esterne rispetto alla struttura automoventesi della scienza, si rivelano, sul terreno dell'empiria, la « *necessità* e *accidentalità* » della natura[104].

2. Le scienze vanno incontro ad una sorte del tutto simile, nella *Logica*, anche dal punto di vista della loro attitudine ad esercitare una progressiva dominazione sulla natura. Mentre a Jena, come si è visto, Hegel ha tentato di descrivere la dialettica *reale* che scaturisce dall'appropriazione della natura ad opera dell'uomo, con tutte le asperità e le durezze che questa comporta[105], nella *Logica* tale appropriazione viene fondata teoreticamente e ne viene pertanto garantita la pacifica realizzazione. La linearità del processo attraverso cui l'uomo acquista potere sulla natura viene fondata logicamente nella supremazia della teleologia rispetto al meccanismo e al chimismo: tale supremazia garantisce la linearità del processo di appropriazione della natura attraverso le scienze e non lascia più trasparire i momenti di stasi e la contraddittorietà di tale processo. Gli esiti della dominazione sulla natura non sono più problematici — non più da rinnovare continuamente attraverso il ' duro ' lavoro —, ma sono garantiti a priori, nella loro positività, dalla struttura logica del rapporto

[103] *Ivi*, p. 209, nota al paragrafo 213.
[104] Cfr. *ivi*, p. 205. Sull'esclusione dell'empirico dalla dimensione epistemica cfr. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico* cit., pp. 163-167.
[105] Cfr. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese (1803-1804)* cit.; lo spessore *reale* della dialettica nelle « Filosofie » jenesi è messo in luce da Habermas, *Lavoro e interazione* cit.; « Gli studi sulla teoria economica a lui contemporanea, cui Hegel si era dedicato, emergono nei tre brani della *Filosofia dello spirito jenese* che abbiamo esaminato, determinando il movimento dello spirito *reale* che non riflette il sacrificio trionfale dell'assoluto, ma in cui le strutture dello spirito vengono sviluppate come un rapporto tra lavoro e interazione mediato da simboli » (*ivi*, p. 44). Di Habermas cfr. anche *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna 1973.



finalistico: « La potenza dello scopo sopra l'oggetto è questa per sé essente identità, e l'attività dello scopo ne è la manifestazione[106].

In quanto il concetto di scopo è in tal modo fondato nella sua struttura universale, i risultati a cui esso conduce nella sfera logica possono essere riprodotti nei « circoli minori » del sapere: Hegel riprende infatti la relazione di scopo per descrivere, nella sua *Naturphilosophie*, la relazione pratica dell'animale verso il mondo esterno e il processo digestivo[107]. « Il *processo reale*, o la *relazione pratica* con la natura inorganica, comincia con la scissione in se stesso, col sentimento dell'esteriorità (...) il processo comincia, cioè col sentimento della *mancanza* e con la *spinta* a sopprimerla »[108].

La ' spinta ' che conduce il vivente ad eliminare questa iniziale esteriorità delle cose si manifesta nello scopo[109]. « L'istinto imprime la sua determinazione nelle cose esterne; dà ad esse (...) una forma *esteriore*, che è conforme al fine; e lascia *sussistere* l'oggettività delle cose stesse (...). Ma l'istinto è processo *reale* in quanto isola le cose inorganiche, o si comporta verso quelle già isolate e se le assimila col consumarle, con l'annullamento delle loro qualità peculiari »[110]. La struttura di questo rapporto è fondata nella sua piena positività dal concetto logico di teleologia, per cui l'assimilazione delle cose esterne ad opera dell'animale è garantita, in generale, nella sua effettualità. Ma, nella vita reale dell'animale, nella realtà del suo rapporto con la natura, la soddisfazione dei bisogni non è assicurata a priori, bensì richiede « un *conflitto continuo* »[111], una mediazione da rinnovare

[106] Hegel, *Logica* cit., p. 849.
[107] Quest'ultimo tema è sviluppato da Bodei (*Sistema ed epoca* cit., pp. 101 ss.) nel parallelismo fra pensiero ed assimilazione: l'assimilazione, in quanto inserimento dell'inorganico nell'organico, sarebbe una prima forma di comprensione — inconscia — delle cose esterne (cfr. *ivi*, p. 105).
[108] Hegel, *Enciclopedia* cit., II, p. 326, paragrafo 359.
[109] Cfr. *ivi*, p. 329, paragrafo 360.
[110] *Ivi*, p. 330, paragrafo 362. Su questi concetti (corpo e istinto) in Hegel cfr. P. Gambazzi, *Corpo, bellezza, verità. Indizi precategoriali in Hegel e Freud*, « Aut-aut », 165-166 (1978), pp. 25-61.
[111] Cfr. Hegel, *Enciclopedia* cit., II, p. 329, paragrafo 360.

costantemente e con esiti sempre problematici: « Poiché l'animale, che qui si comporta come immediatamente singolo, può far ciò soltanto nel singolo, secondo tutte le determinazioni del singolarizzamento (questo luogo, questo tempo, ecc.), questa realizzazione di sé non è conforme al suo concetto; epperò torna perpetuamente dalla soddisfazione allo stato del bisogno »[112].

L'osservazione di Hegel allude, per contrasto, ad una forma di soddisfazione dei bisogni la cui realizzazione non è limitata a « questo luogo » e a « questo tempo », ma che invece è garantita da una struttura universale costituita dal « lavoro di tutti e di ciascuno »: il sistema dei bisogni.

3. Anche nella *Filosofia del diritto*[113] la relazione finalistica dell'uomo rispetto alla natura e la complessità della dimensione economica sono fondate sulle strutture logiche ad esse relative: « l'intero, come lo sviluppo delle sue parti, poggia sullo spirito logico »[114]. Il metodo e la struttura del sapere a cui la logica ha conferito la propria scientificità si fa garante della positività del sistema economico, nella sua attitudine a dominare progressivamente l'oggettività naturale: « La natura della scienza speculativa ho svolto ampiamente nella mia *Scienza della logica*; in questo compendio è stata perciò aggiunta, soltanto qua e là, qualche dilucidazione sul procedimento e sul metodo »[115]. La capacità, che la logica ha dimostrato, di far discendere la verità dal « regno

[112] *Ibidem*.
[113] Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, con le aggiunte compilate da E. Gans, tr. it. di F. Messineo, Bari 1974. Le innumerevoli polemiche suscitate da quest'opera — che attirò su Hegel l'accusa di reazionario e apologeta dello stato prussiano — rivivono, in parte, in questi testi: S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* cit., N. Bobbio, *La filosofia giuridica di Hegel nell'ultimo decennio*, « Rivista critica di storia della filosofia », XXVII (1972), pp. 293-319, C. Cesa, *Hegel segreto?*, « Rivista critica di storia della filosofia », XXV (1970), pp. 414-427, J. D'Hondt, *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris 1968, R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, K. H. Ilting, *Hegel diverso*, tr. it. a cura di E. Tota, Bari 1977, H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione* cit., F. Rosenzweig, *Hegel e lo stato* cit. e E. Weil, *Hegel et l'état*, Paris 1950 (tr. it. in *Filosofia e politica*, Firenze 1965, pp. 105-211).
[114] Hegel, *Lineamenti* cit., p. 5.
[115] *Ivi*, pp. 4-5.



delle ombre » ai campi particolari del sapere, si traduce ora nella ostensione del carattere ' scientifico ' della concezione dell'economia e del diritto: « Anche da quest'aspetto, vorrei particolarmente che fosse intesa e giudicata questa trattazione. Poiché ciò che preme in essa è la *scienza*, e nella scienza il contenuto è essenzialmente legato alla forma »[116].

Dal momento che la positività della mediazione economica nel rapporto uomo-natura è fondata logicamente sul concetto di teleologia, la dimensione economica viene presentata ora come una realtà già pienamente conciliata, in cui l'interazione fra i singoli è realizzata pacificamente ed è garantita la piena soddisfazione dei bisogni. L'economia ' contempla ' questa armoniosa interazione: ad essa non competono decisioni ' politiche ', non è più « Political Economy » ma « Economics » « tout-court ». All'economia viene attribuita infatti una disposizione ' teoretica ' e ' disinteressata ' nei confronti della realtà materiale che costituisce il suo oggetto di studio: « Il suo sviluppo mostra lo spettacolo interessante del modo in cui il *pensiero* (v. Smith, Say, Ricardo), dalla quantità infinita di fatti singoli, rintraccia i principi semplici della cosa, l'intelletto attivo in essa e che la governa »[117].

In forza di questo suo atteggiamento scientifico e osservativo nei confronti della realtà umana, l'economia dimostra di possedere una struttura analoga a quella delle scienze della natura, che si limitano a rendere esplicita quella razionalità che il mondo naturale in se stesso possiede. L'economia politica viene quindi presentata come una scienza totalmente disinteressata, che si limita a registrare la regolarità di determinati fenomeni e a raggrupparli in forma di leggi: il suo compito si riduce al riconoscimento della necessità che opera nel meccanismo economico, al di là dell'apparente arbitrarietà a casualità che, a prima vista, sembrano competere ad esso. In tal modo l'economia esibisce una disposizione ancora più contemplativa e passiva di quella che è propria delle scienze della natura, nelle quali Hegel riconosce la presenza

[116] *Ivi*, p. 5.
[117] *Ivi*, p. 195.

dell'« istinto della ragione », che opera in maniera attiva, e non è puramente recettivo, nei confronti dell'esperienza sensibile [118].

Mentre quindi la « ragione osservativa » aggredisce, in certi casi, i fenomeni naturali e conserva comunque sempre, rispetto ad essi, una posizione di dominio, l'economia sembra essere una forma di conoscenza puramente passiva: ad essa spetta solo riconoscere la razionalità del mondo economico, non incidere sui suoi meccanismi o intervenire in esso. Questa passività stupisce tanto più in quanto, in realtà, gli economisti hanno costantemente accompagnato le loro ricerche con suggerimenti e richieste di politica economica [119], hanno ' usato ' cioè la loro scienza per caldeggiare determinate scelte economiche piuttosto che altre.

Da Hegel invece questa scienza eminentemente ' politica ' viene qui presentata come economia ' pura ', il cui compito consiste esclusivamente nel contemplare la mirabile ed armoniosa interazione dei singoli pur nel soddisfacimento dei loro bisogni egoistici: « Rinvenire qui, questa necessità, è oggetto dell'economia politica, scienza che fa onore al pensiero, perché essa trova le leggi in una massa di accidentalità. È spettacolo interessante vedere come tutte le connessioni sono qui reattive, come le sfere particolari si raggruppano, hanno influenza sulle altre e sperimentano da esse il loro incoraggiamento o il loro impedimento. Questa interferenza, alla quale dapprima non si crede, poiché tutto sembra

[118] Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., I, pp. 214 ss., « l'osservazione dell'organico », in partic. pp. 212-214, « l'esperimento ».

[119] Tutta l'opera di Smith, considerato un fautore del liberoscambismo, è percorsa dalla volontà di eliminare quegli impedimenti che troppo spesso la « politica d'Europa » pone all'iniziativa individuale (cfr. Smith, *Ricerche* cit., pp. 385 ss. a favore del liberismo contro il mercantilismo; pp. 406-449 contro le restrizioni sulle importazioni ed esportazioni; pp. 110-132 contro le corporazioni e gli ostacoli posti al lavoro ' libero '). Ciò rimane vero anche dopo che l'immagine di uno Smith totalmente liberoscambista è stata notevolmente ridimensionata da P. Salvucci, *La filosofia politica di Adam Smith* cit. (cfr. in partic. *Hegel e Smith*, *ivi*, pp. 113-189).

David Ricardo, da parte sua è più volte intervenuto per caldeggiare alcune scelte economiche piuttosto che altre: cfr. ad es. il suo intervento sulle leggi sul grano in D. Ricardo, *Saggio sul basso prezzo sul grano*, in *Principi dell'economia politica e delle imposte, con altri saggi sull'agricoltura e la moneta*, tr. it. di R. Fubini e U. Campolongo, intr. di A. Loria, Torino 1967, pp. 467-493.



rimesso all'arbitrio del singolo, è soprattutto degno di nota, ed ha una somiglianza col sistema planetare, che all'occhio mostra sempre soltanto movimenti irregolari, ma le cui leggi possono, tuttavia, essere riconosciute » [120].

La volontà umana, reale soggetto dell'economia nel momento in cui questa si propone di soggiogare il mondo naturale, diventa ora un semplice fenomeno nella sfera conoscitiva che costituisce oggetto di studio per l'economia. Scopo dell'« Economics » in quanto scienza ' pura ' è quello di studiare l'interazione delle singole volontà e scoprire le leggi del loro armonioso intreccio. In questo senso, nel qualificare l'economia come scienza ' neutrale ', Hegel non dimostra affatto una disposizione apologetica [121]; egli considera invece già pacificamente realizzata la relazione fra i singoli a livello economico in quanto ha evidenziato la necessaria positività di tale rapporto dal punto di vista logico. A questo proposito è interessante notare che solo nella *Filosofia del diritto* l'economia è paragonata all'astronomia, mentre nelle lezioni jenesi la consapevolezza del carattere ' neutrale ' dell'economia non era altrettanto forte. Questa consapevolezza deriva con assoluta certezza dall'aver determinato la dimensione economico-produttiva — lo scopo che si realizza nella teleologia — come struttura epistemica e non come scienza politica ' attiva ', capace di condizionare le scelte economiche a livello di governo.

L'universalità del fondamento logico delle strutture economiche consente inoltre ad Hegel di ' vedere ' nel sistema dei bisogni la stabilità dell'organizzazione complessiva piuttosto che i momenti di contraddizione e di crisi che, pure, nella dialettica reale di Jena avevano un posto preminente: in tal modo la trattazione hegeliana dell'economia, nella *Filosofia del diritto*, rivela la sua attitudine ad individuare delle ' masse ' già saldamente costituite,

[120] Hegel, *Lineamenti* cit., aggiunta 120 al paragrafo 189.

[121] La valenza ideologica dell'economia politica classica si manifesta secondo Marx proprio nella rivendicazione dell'assoluta ' scientificità ' di tale disciplina (cfr. Marx, *Einleitung* cit., pp. 73 ss.). Ma in Hegel la constatazione della ' scientificità ' dell'economia ha un senso ben diverso che negli economisti.

delle organizzazioni stabili ed omogenee piuttosto che la problematica interazione fra i singoli a partire dal loro fondamentale egoismo. La stabilità che l'organizzazione sociale dell'economia ha conseguito grazie al suo inveramento logico consente in tal modo di individuare fin da principio, nel « sistema dei bisogni », le masse che costituiscono la sua struttura e che ne fondano la stabilità.

Queste organizzazioni si pongono come i veri soggetti della società civile, in quanto ad esse competono delle iniziative coscienti, orientate finalisticamente, mentre l'operare degli individui singoli è finalizzato al tornaconto personale, e solo in conseguenza del gioco degli interessi dà vita ad una totalità armoniosa. Pertanto, benché il principio fondamentale della società civile sia la « persona concreta »[122], si può notare che il singolo come soggetto economico viene piuttosto neutralizzato che esaltato.

Il suo ruolo viene innanzitutto ridimensionato grazie alla « dipendenza universale » che si stabilisce nel sistema dei bisogni, per cui ciascuno dipende per la qualità e la soddisfazione delle proprie necessità dal sistema economico nel suo complesso. In secondo luogo l'individualità economica è temperata dalla presenza di soggetti che operano secondo criteri finalistici e non in base all'egoismo: tali sistemi, che tendono a neutralizzare l'atomismo del sistema dei bisogni, sono le classi, la polizia e la corporazione.

Di questi tre soggetti solo le classi rientrano nella sfera eminentemente economica, nel sistema dei bisogni, mentre le altre organizzazioni fanno parte della struttura giuridica della società civile. La distinzione in classi è una manifestazione dell'universalità che l'economia cerca di conseguire pur nel rispetto dei principi di libertà personale che sono propri della società civile: « Il mezzo infinitamente molteplice e il movimento di esso che si intreccia parimenti all'infinito, nella reciproca produzione e nello scambio, si *raccoglie mediante* l'universalità che alberga nel suo contenuto, e si *distingue in masse generali*, sì che tutto l'insieme si atteggia

[122] Cfr. Hegel, *Lineamenti* cit., p. 189, paragrafo 182.



a *sistemi particolari* dei bisogni, dei loro mezzi e dei loro lavori, dei modi e delle maniere d'appagamento e dell'educazione teoretica e pratica; — sistemi, dei quali gl'individui sono partecipi, — a distinzione *delle classi* »[123].

La distinzione delle classi si basa nella *Filosofia del diritto* su un criterio più strettamente economico di quello, di tipo etico, che serviva per definirle nelle lezioni jenesi[124]. Infatti la classe « sostanziale » si distingue da quella dell'industria per il diverso tipo di lavoro che compete a ciascuna di esse: « La classe *sostanziale* ha il suo patrimonio nei prodotti naturali di un *terreno* che essa lavora, — d'un terreno il quale è atto ad essere esclusiva proprietà privata e non esige soltanto un logoramento indeterminato, ma un'elaborazione oggettiva »[125].

La classe dell'industria fonda invece la propria sussistenza sull'« *elaborazione* del prodotto naturale »[126], si distingue cioè dalla precedente per il diverso carattere del suo lavoro. La terza classe, la « classe generale », non partecipa direttamente al meccanismo produttivo, ma lavora per l'« universale », per lo stato: è la classe dei funzionari statali[127]. Questa ripartizione della società civile in tre classi rigorosamente distinte trova scarsa rispondenza nella Germania di quei tempi, nella quale l'agricoltura era la forma di gran lunga prevalente di produzione e in cui le poche industrie esistenti avevano ancora carattere spiccatamente artigianale[128]; l'importanza attribuita alla classe dell'industria è piuttosto il segno della recezione hegeliana del carattere emergente

[123] *Ivi*, p. 201, paragrafo 201.
[124] Cfr. F. Valentini [*Aspetti della società civile hegeliana*, « Giornale critico della filosofia italiana », XLVII (1968), pp. 92-112], il quale sostiene che a Berlino la deduzione delle classi è di tipo economico, se pure con un residuo etico che conserva le tracce delle trattazioni precedenti. Secondo Avineri invece le classi in Hegel hanno sempre un ruolo etico e non economico ed esprimono i vari gradi di consapevolezza di appartenenza alla totalità politica (cfr. Avineri, *La teoria hegeliana* cit., pp. 125 ss.).
[125] Hegel, *Lineamenti* cit., p. 202, paragrafo 203.
[126] Cfr. *ivi*, p. 203, paragrafo 204.
[127] *Ivi*, p. 204, paragrafo 205.
[128] Cfr. Flenley, *Storia della Germania* cit., pp. 214 ss.; Mann, *Storia* cit., pp. 66 ss. e Taylor, *Storia* cit., pp. 49 ss.

di questa nuova classe, messa in luce dagli economisti inglesi piuttosto che dalla situazione oggettiva della Prussia di allora.

Ma a questa classe non spetta certo, in Hegel, una posizione egemone: l'attenzione cade tutta su quella ' classe generale ' che ha il compito di mantenere vivo il sentimento dell'universale. L'elemento più importante nella distinzione fra le classi, nonostante che la loro ' deduzione ' sia di tipo economico, è infatti il modo di sentire che è proprio di ciascuna di esse, il tipo di moralità che compete loro. Alla classe agricola vengono attribuiti « i sentimenti sostanziali di un'eticità immediata, che poggia sui rapporti di famiglia e sulla fiducia [129], mentre alla classe dell'industria spetta un modo di sentire basato « sulla riflessione e sull'intelletto » [130]; alla classe generale, infine, compete la tutela dell'universale.

L'appartenenza ad una classe indica quindi la conciliazione dell'individuo con l'intera società, l'accettazione del meccanismo economico complessivo e, perciò, dato che il sistema si fonda sulla divisione del lavoro, l'accettazione di un lavoro preciso e di un ruolo determinato all'interno della società. « L'individuo si dà realtà, soltanto in quanto esso viene all'*esistenza* in genere, quindi nella particolarità *determinata* e, quindi, si limita *esclusivamente* a una delle cerchie *particolari* del bisogno. I sentimenti etici in questo sistema sono, quindi, l'*onestà* e la *dignità di classe*, cioè diventare, per propria determinazione, mercé la propria attività, diligenza e attitudine, componente d'uno dei momenti della società civile, e conservarsi come tale, e provvedere a sé, soltanto mediante questa mediazione con l'universale, così come, per tal modo, essere *riconosciuto* nella propria rappresentazione e nella rappresentazione altrui » [131]. L'etica del sistema borghese consiste quindi, per Hegel, nell'appartenenza ad una classe e nella fedeltà ad essa, nel rispetto dei principi e dei modi di sentire che le sono propri.

[129] Cfr. Hegel, *Lineamenti* cit., p. 202, paragrafo 203.
[130] Cfr. *ivi*, p. 203, paragrafo 204.
[131] *Ivi*, p. 205, paragrafo 207.



In tal modo è garantita una certa costanza nella ripartizione in classi, una relativa stabilità della composizione economica, senza che, con questo, venga violata quella libertà dell'individuo che è alla base della società moderna. L'appartenenza ad una classe piuttosto che ad un'altra è condizionata da diversi fattori, fra i quali il fondamentale è la libera scelta dell'individuo, contrariamente a quanto accade, ad esempio, nei paesi orientali [132]. Pertanto si può dire che nella società civile il principio della libertà soggettiva è rispettato, ma anche che tale principio è limitato dalla divisione in classi, in quanto in tal modo si impedisce al singolo di pervenire direttamente, senza alcuna mediazione, all'universalità dello stato, e si evita pertanto il pieno dispiegamento della soggettività, convogliandola entro masse ordinate e stabili. Di fronte alla razionalità di tale organizzazione la non appartenenza ad una classe precisa è presentata come conseguenza di una immaturità dovuta alla gioventù, come conseguenza, cioè, di un atteggiamento poco realistico, simile a quello del giovane Meister, che solo dopo « gli anni di noviziato » si era deciso a far parte della classe borghese: « Il fatto che l'individuo dapprima (cioè particolarmente nella gioventù), rifugge dal pensiero di decidersi per una classe particolare e ritiene ciò come limitazione della sua determinazione universale e come necessità semplicemente esteriore, sta nel pensiero astratto » [133].

L'appartenenza ad una classe e l'adesione ai principi morali che le sono propri sono importanti non tanto in senso etico quanto piuttosto in senso specificamente economico e sociale: la mediazione sociale dell'individuo attraverso il lavoro e la sua appartenenza ad una classe riguardano essenzialmente il problema del riconoscimento. Solo in quanto lavora e ricopre un posto determinato all'interno della società, l'individuo è « *riconosciuto* nella propria rappresentazione e nella rappresentazione altrui »: egli esiste socialmente in quanto è « componente d'uno dei momenti della società civile », non in relazione al suo valore per-

[132] Cfr. *ivi*, p. 204, nota al paragrafo 206.
[133] *Ivi*, p. 206, nota al paragrafo 207.

sonale. In tal senso classi, polizia e corporazione costituiscono i momenti essenziali del *riconoscimento*.

Il tema del riconoscimento richiama alla mente le osservazioni jenesi sulla lotta per il riconoscimento, attraverso le quali Hegel fondava l'interazione sociale fra i singoli sul fantasma della morte, che incombeva costantemente sugli individui privi di qualsiasi norma sociale [134]. La struttura sociale si fondava a Jena sul timore della morte: questo fantasma scompare a Berlino, esorcizzato dalla pienezza della forma logica dell'economia, strutturata saldamente in masse organizzate e stabili.

La lotta per il riconoscimento, frutto drammatico dell'egoismo 'assoluto' dei singoli, non può più verificarsi ora perché il fattore determinante di tale lotta, la proprietà, è escluso totalmente dalla dimensione economica. La dialettica della proprietà — ed è importante notare che si tratta di *proprietà* e non di *possesso* privo di riconoscimenti giuridici — si verifica in uno spazio esterno a quello economico e riguarda l'individuo isolato piuttosto che la mediazione sociale fra i singoli. Il riconoscimento reciproco è pacifico perché il possesso individuale non può esser messo in discussione: la sua fondazione non riguarda il riconoscimento, ma riguarda l'individuo in quanto tale.

Questo è il senso dell'esclusione del concetto di proprietà dal « sistema dei bisogni »: il rapporto di proprietà rientra infatti nell'ambito del « diritto astratto », e viene presentato come una determinazione del soggetto dotato di volontà. La proprietà non viene quindi messa direttamente in relazione con il lavoro e con l'ottica della produzione, ma esibisce un'autonomia che deriva dall'essere l'estrinsecazione della libera volontà del soggetto. Il soggetto si qualifica qui come « persona », cioè come individuo dotato di capacità giuridica nella sfera del diritto astratto e formale [135]: « L'*universalità* di questa volontà libera per sé è il

[134] Cfr. soprattutto Kojève, *La dialettica e l'idea della morte* cit.

[135] Cfr. N. Bobbio, *Hegel e il diritto*, in AA.VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1970, pp. 217-249. Sul concetto di proprietà nella *Filosofia del diritto* cfr. G. Bedeschi, *Politica e storia in Hegel*, Bari 1973, pp. 51 ss., U. Cerroni, *Società civile e stato politico in Hegel*, Bari



formale, autocosciente, peraltro senza contenuto, *semplice* riferimento a sé della propria individualità; il soggetto, per questo, è *persona* » [136]. La persona come soggetto giuridico e la natura come realtà oggettiva si fronteggiano in un primo tempo come due entità estranee, fra le quali sembra difficile istituire un rapporto: « L'individualità decisiva e *immediata* della persona si riferisce a una natura data, alla quale, quindi, sta di fronte la personalità della volontà come qualcosa di *soggettivo* » [137]. Si ripropone così il problema kantiano della libertà soggettiva che non riesce a darsi un'esistenza concreta in maniera conforme alla propria natura [138]. Ma in Hegel l'infinita potenza della libertà rende possibile la sua esteriorizzazione, in quanto il mondo naturale non è in grado di opporle valida resistenza [139].

Il rapporto di proprietà implica quindi una relazione fra il soggetto umano e la natura inorganica di tipo immediato: il soggetto si impossessa delle cose, che non sono in grado di opporsi alla sua volontà universale. La proprietà ha pertanto qui una connotazione individualistica, in quanto essa compete al singolo indipendentemente dai suoi legami sociali; presenta inoltre carattere naturalistico, dal momento che ciascuno si appropria le cose nella misura in cui queste sono necessarie alla sua vita e soddisfano i suoi bisogni: « La persona, in quanto *concetto immediato*, e quindi anche in quanto essenzialmente singola, ha

1974, pp. 28 ss. e F. Consiglio, *Bisogno e valore nella « Filosofia del diritto » di Hegel*, « Giornale critico della filosofia italiana », 4 (1975), pp. 522-548. Sul rapporto fra proprietà e libertà in Hegel cfr. B. De Giovanni, *Hegel, la rivoluzione francese e la società civile*, « Critica marxista », 3 (1971), pp. 157-175, Ritter, *Hegel e la rivoluzione* cit., pp. 51 ss. e J. Plamenatz, *History as the realisation of freedom*, in *Hegel's Political Philosophy*, edited by Z. A. Pelczynski, Cambridge 1971, pp. 30-51.

[136] Hegel, *Lineamenti* cit., p. 59, paragrafo 35.

[137] *Ivi*, p. 61, paragrafo 39.

[138] Sul tema del soggetto giuridico in Kant e in Hegel cfr. B. Edelman, *Le sujet de droit chez Hegel*, « La pensée », 170 (1973), pp. 70-85, S. Mercier Josa, *Liberté et propriété. Les apories de la « Doctrine de droit » de Kant et des « Fondaments de la philosophie de droit » de Hegel*, « La pensée », 170 (1973), pp. 62 ss. e ID., *La notion de besoin chez Hegel*, « La pensée », 1972, n. 172, pp. 74-100.

[139] Cfr. Hegel, *Lineamenti* cit., p. 61, paragrafo 39.

un'esistenza *naturale*; parte in se stessa, parte come tale, alla quale essa si riferisce, come a un mondo esteriore »[140]. L'individualismo e il naturalismo del rapporto di possesso, entrambi presenti allo stesso modo anche a Jena, vengono qui però attenuati dal fatto che il possesso si converte immediatamente in proprietà, implica cioè fin dall'inizio un carattere giuridico che rende necessario il riconoscimento reciproco dei singoli proprietari privati. Dalla capacità che l'uomo ha di assoggettare la natura e di impadronirsene, secondo una relazione attiva che Kant non aveva voluto riconoscere[141], dovrebbe infatti derivare semplicemente il diritto di appropriazione nei confronti delle cose esterne, cioè la capacità di avere un possesso[142]. Ma la realtà che la volontà si dà grazie al proprio essere libera trasforma immediatamente il semplice possesso in proprietà: « Ma l'aspetto per cui io, in quanto volontà libera, sono oggettivamente in possesso di me stesso, e per tal modo sono anche volontà davvero reale, costituisce qui il vero e il giuridico, la determinazione della *proprietà* »[143]. Dal fatto che la proprietà rientra nell'ambito del diritto, il quale trova la sua legittimazione nel « riconoscimento » reciproco delle « persone », consegue che ogni oggetto giuridico deve avere una sua proprietà, e che pertanto essa è privata[144].

La problematicità della formazione della società borghese — di cui a Jena si mostrava la genesi a partire dal conflitto, dalla 'durezza' della lotta per il riconoscimento — scompare ora totalmente di fronte all'immediata trasformazione del possesso in proprietà. Questo spazio del negativo — la lotta per il riconoscimento — che, incombendo sulla contraddittoria mediazione sociale, consentiva la fondazione dell'economia come dimensione realizzatrice delle intenzioni degli egoismi individuali, viene ora colmato dalle « sfere del vero »: la dimensione economica, fondata logicamente nella stabilità della sua struttura, allontana risolutamente da sé ogni momento negativo, e vede garantita a priori la stabilità del suo funzionamento.

[140] *Ivi*, p. 65, paragrafo 43.
[141] Cfr. *ivi*, pp. 66-67.
[142] Cfr. *ivi*, p. 66, paragrafo 44.
[143] *Ivi*, p. 67, paragrafo 45.
[144] Cfr. *ibidem*, paragrafo 46.



La fondazione eminentemente logica dell'economia è confermata anche dal modo in cui viene dedotta l'unica contraddizione che l'economia stessa genera nel suo sviluppo: la plebe. Le osservazioni hegeliane sulla plebe ricordano, ad un primo sguardo, le analoghe osservazioni jenesi sulle contraddizioni prodotte dallo sviluppo economico e gli squilibri provocati dall'« animale selvatico ». Ma, a guardare con maggiore attenzione, ci si rende conto che la forma che rivestono tali contraddizioni è diversa nei due casi, benché i contenuti siano sostanzialmente i medesimi.

A Jena gli squilibri dell'animale selvatico si presentavano come esiti non previsti dall'economia, cioè come contraddizioni rilevabili solo a posteriori, di cui l'economia stessa era inconsapevole nel momento della sua formazione: solo la filosofia, riconoscendo queste ombre « sul far del crepuscolo »[145], poteva far luce sulla loro formazione, inaspettata e sorprendente per la baldanzosa sicurezza dell'economia. Il carattere di *novità* implicito in queste contraddizioni era determinato dal fatto che esse si generavano all'interno di una dialettica *reale*, vista nella sua formazione a partire dagli egoismi individuali: il reale visto nel suo farsi è nuovo e talvolta sorprendente.

Nella *Rechtsphilosophie* invece la formazione della plebe è rigorosamente dedotta: essa nasce come contraddizione *immanente* al sistema economico, prodotta *necessariamente* dal suo sviluppo. Nessuno stupore, nessuna meraviglia: il sistema *sa* la sua necessità e tale consapevolezza indica la sua capacità di sopportarne il peso. « Appare qui che, nella *sovrabbondanza della ricchezza*, la società civile *non è ricca abbastanza*, non possiede, nella ricchezza ad essa propria, abbastanza per ovviare all'esuberanza della povertà e alla formazione della plebe »[146].

L'estremo realismo di questa osservazione hegeliana rimanda alla stabilità del sistema: esso *conosce* la contraddizione della

[145] Cfr. *ivi*, p. 20.
[146] *Ivi*, p. 231, paragrafo 245.

plebe come frutto necessario del suo sviluppo e, in questa consapevolezza priva di illusioni — la plebe non si può eliminare! — rivela la propria forza[147]. Il sistema fonda *logicamente* non solo la sua struttura ma anche le sue contraddizioni: queste ultime non possono minare la sua stabilità in quanto sono *previste*, sono anzi richieste necessariamente dal sistema stesso, che le accetta perché è in grado di sostenerle. Questo spazio del negativo — la plebe — è così saldamente incuneato fra le ' sfere del vero ' che il terreno della sua espansione è già logicamente predeterminato: questa contraddizione non può trascendere i limiti che il sistema stesso le assegna.

Così come non costituisce un problema l'esistenza della plebe, allo stesso modo non è problematica la dominazione della natura, che spinge « *questa determinata* società » verso altri popoli per estendere anche ad essi la propria forma economica. Con il fenomeno della colonizzazione si realizza al massimo grado la dipendenza del singolo dalla sua « seconda natura », dal mondo dell'economia e, al tempo stesso, l'asservimento della natura vera e propria ad opera del sistema economico nel suo complesso. Qui per Hegel, come per gli economisti, la natura è un « puro oggetto »[148] o, meglio ancora, un semplice mezzo per i fini umani: tacciono ormai, obsolete, le parole dei poeti di fronte alla vastità del mare, che non è più in grado di suscitare commozione alcuna[149].

La natura soggiace qui ad una valutazione puramente economica: terre e mari sono solo i luoghi di diffusione del meccanismo

[147] Cfr. G. Duso, *Teoria politica e critica marxiana*, in AA.VV., *Per una storia del moderno concetto di politica*, Padova 1977, p. 179. Sulla « plebe » cfr. soprattutto Bodei, *Sistema ed epoca* cit., p. 328, Weil, *Hegel e lo stato* cit., pp. 194 ss. e J. D'Hondt, *Hegel et le socialisme naissant: La misère dans l'abondance* (con tr. it. di V. Gianolio), « Rivista di filosofia », 1977, pp. 49-94.

[148] « Soltanto col capitale la natura diventa un puro oggetto per l'uomo, un puro oggetto di utilità, e cessa di esser riconosciuta come forma per sé; e la stessa conoscenza teoretica delle sue leggi autonome si presenta semplicemente come astuzia capace di subordinarla ai bisogni umani sia come oggetto di consumo sia come mezzo di produzione » (Marx, *Lineamenti fondamentali* cit., II, p. 11).

[149] Cfr. Hegel, *Lineamenti* cit., p. 232, nota al paragrafo 247.



economico dominante e della sua ' civiltà ': « Come pel principio della vita familiare è condizione la terra, *base* e *terreno* stabile, così, per l'industria, l'elemento naturale, che la anima dall'esterno, è il *mare* »[150]. Hegel trova toni quasi lirici non per lodare la bellezza degli oceani ma per glorificare la potenza della civiltà che, al culmine del suo sviluppo, si volge verso il mare[151]. Il mare, in quest'ottica, non è altro che un mezzo ai fini della colonizzazione, attraverso la quale la società civile cerca di estendere ad altri paesi il proprio sistema economico: « Questo collegamento ampliato offre, anche, il mezzo alla *colonizzazione*, alla quale — sporadica o sistematica — è spinta la società civile progredita, e con la quale essa procura, in parte, a una porzione della sua popolazione, in un nuovo territorio, il ritorno al principio familiare, in parte, procura a se stessa, così, un nuovo bisogno e un nuovo campo alla sua diligenza nel lavoro »[152]. La colonizzazione costituisce, talvolta, una necessità per la società civile, minacciata dal pericolo della sovrapproduzione e del pauperismo[153]. Ma, più spesso, essa deriva dalla volontà di estendere ad altri paesi quella struttura economica che è ritenuta segno di civiltà: « Il secondo tipo di colonizzazione e del tutto diverso dal primo, è quella sistematica. Essa è incoraggiata dallo Stato, con la coscienza e la disciplina del modo cosciente di attuazione[154]. In tal modo il sistema economico riproduce se stesso allargandosi a macchia d'olio, innescando il medesimo processo che lo muove in terre sempre diverse: in questa struttura che si supera e si allarga conservando i propri connotati trova la sua realizzazione più calzante l'*Aufhebung* hegeliana.

In questa cadenza logica dello sviluppo non trovano più posto le contraddizioni *reali* prodotte dalla lotta — continuamente rinnovata ma sempre problematica — per la dominazione della natura: gli ' intermundi dell'errore ' sono ricacciati al di fuori

[150] *Ibidem*.
[151] Cfr. *ivi*, pp. 232-233, nota al paragrafo 247.
[152] Cfr. *ivi*, p. 233, paragrafo 248.
[153] *Ivi*, pp. 428-429, aggiunta al paragrafo 248.
[154] *Ivi*, p. 249.

del sistema, in una dimensione empirica che la mediazione logica non può redimere. Soltanto a questo livello materiale, reale, la dominazione della natura resta ancora problematica: il dominio è da rinnovare continuamente attraverso il confronto con « una quantità infinita di fatti singoli »[155].

[155] Cfr. *ivi*, p. 195, annotazione al paragrafo 189. L'aprirsi di « spazi del negativo » pur nella compattezza del sistema hegeliano è rilevato da Cacciari, *Dialettica e critica* cit., pp. 55 ss., e anche, sia pure con accenti diversi, da C. Cesa, *Doveri universali e doveri di stato. Considerazioni sull'etica di Hegel*, « Rivista di filosofia », 7-8-9 (1977), pp. 30-48 (cfr. *ivi*, pp. 46-48).

# *Indice dei nomi citati*


Adamo, 85
Adorno T. W., 72, 85, 98
Althusser L., 100
Angelloz J. F., 102
Aquarone A, 64
Argenti C, 55
Aristotele 43
Avineri S., 37, 63, 92, 164, 169

Badaloni N., 12, 117, 123, 150
Baldo I. F., 127
Barcella F., 11, 43
Bassani F., 98
Bedeschi G., 12, 172
Bertaggia M., 95
Berthollet C., 120
Blaug M., 55
Bloch E., 154
Bobbio N., 93, 104, 135, 164, 172
Bodei R., 12, 13, 18, 33, 34, 36, 37, 41, 51, 82, 131, 134, 135, 154, 163, 176
Bogart E. L., 64
Böhme J., 26, 27
Borso D., 13, 15, 37, 44, 57, 63, 73, 79, 85
Bréhier E., 72
Burich E., 102

Cacciari M., 17, 19, 37, 61, 101, 148, 178
Calabi L., 55, 64, 68, 142
Callot E., 102
Campolongo U., 166
Cantillo G., 35
Carcagni G., 135
Cassano F., 18, 41
Cassirer E., 105, 142
Cerroni U., 12, 15, 172
Cesa C., 12, 112, 164, 178
Chamley P., 37, 44, 135
Chiereghin F., 49
Chiodi P., 146
Clark M., 154
Codignola E., 27
Colletti L., 11, 38, 131
Colli G., 21, 120
Consiglio F., 36, 37, 173
Conti E., 57
Croce B., 29, 34, 105, 108, 161
Curi U., 13, 19, 127
Curino Cerato R., 134

D'Abbiero M., 37, 62, 66
De Cecchi G., 13, 44, 48, 52, 63, 95
De Ferri G., 105
De Giovanni B., 12, 13, 19, 37, 39, 82, 142, 149, 152, 153, 154, 156, 157, 162, 173,
Del Bello C., 154
Della Volpe G., 39
De Negri E., 40
Derrida J., 146
De Ruggiero G., 34
De Toni G. A., 72
D'Hondt J., 123, 164, 176
Di Giovanni G., 142
Dilthey W., 134
Dobb M., 55
Donolo C. A., 72
Dottori R., 142
Duso G., 13, 95, 176

Edelman B., 173
Esposito R., 135

Faber E., 121
Faucci R., 55